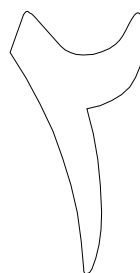


مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین الملل



*
دکتر سید جلال دهقانی فیروزآبادی

* دکتر سید جلال دهقانی فیروزآبادی استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی می باشد.
(jdeghani20@yahoo.com)

تاریخ تصویب: 1389/3/12

تاریخ دریافت: 1389/1/18

فصلنامه بین المللی روابط خارجی، سال دوم، شماره ششم، تابستان 1389، صص 96-49.

چکیده

کلیه نظریه‌های روابط بین‌الملل، بر مبنای فرانظری خاصی استوارند. همه این نظریه‌ها بر مبنای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاصی مبتنی هستند. بر اساس این اصول، مبانی و پیش‌فرض‌های فرانظری، روابط و نظام بین‌المللی که هر یک از این نظریه‌ها، مورد مطالعه قرار می‌دهد از دیگری متفاوت است. یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، در صورت وجود نیز از این قاعده مستثنی نیست. یعنی این نظریه نیز بر مبنای فرانظری خاصی مبتنی می‌یابد که آن را از سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل متمایز می‌سازد که و رقابت با آنها می‌پردازد. در این مقاله تلاش می‌شود تا این اصول و مبانی فرانظری استخراج و تبیین شود. بنابراین، این نوشتار، زمینه و بستر لازم برای پردازش و ارائه یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را بر اساس آموزه‌های اسلام فراهم می‌سازد؛ به طوری که اصول و مبانی فرانظری استخراج شده می‌تواند به عنوان پیش‌فرض‌های این نظریه در قالب مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی آن، مورد استفاده قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: فرانظریه، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، حکمت متعالیه، اسلام

مقدمه

نظریه‌های روابط بین‌الملل، اعم از تبیینی، هنجاری، تکوینی و انتقادی بر مبانی فرانظری خاصی استوارند. نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، که در اینجا امکان پردازش آن مفروض پنداشته می‌شود نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ به طوری که پردازش یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل مستلزم تعیین و تبیین رهیافت فرانظری آن در چهارچوب جهان‌بینی اسلامی است. رهیافت‌های فرانظری مختلفی وجود دارند که رویکرد متفاوتی به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دارند. به طور کلی می‌توان چهار رهیافت فرانظری اثبات‌گرایی، واقع‌گرایی، تفسیرگرایی و سازه‌انگاری را از هم متمایز ساخت که نظریه‌های مختلف و متعارضی در روابط بین‌الملل براساس آنها ساخته و پرداخته شده است (مارش و فورلانگ، 1387).

رهیافت فرانظری اسلامی در قالب هیچ‌یک از این رهیافت‌های چهارگانه نمی‌گنجد و از هویت و ماهیت متفاوت و مستقلی برخوردار است؛ با این وجود، عناصر و دقایقی از هر چهار رهیافت فرانظری را می‌توان در رویکرد فرانظری اسلامی یافت که واقع‌گرایی انتقادی نامیده می‌شود (پارسانیا، 1387 (الف)). واقع‌گرایی انتقادی اسلامی مبتنی بر جهان‌بینی و معارف اسلامی، به‌ویژه فلسفه ملاصدرا است که علامه طباطبایی در کتاب «فلسفه و روش رئالیسم»، تلخیص و استاد مطهری آن را تبیین کرده است (طباطبایی و مطهری، 1372). این رهیافت فرانظری بر اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاص و مستقلی استوار است که آن را از رهیافت‌های فرانظری رایج و متداول در روابط بین‌الملل متمایز می‌سازد.

در این مقاله تلاش می‌شود اصول و مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و



روش‌شناسی که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را می‌توان بر آن استوار ساخت، تبیین شود. برای تأمین این هدف، مباحث در سه بخش ارائه می‌شود. در نخستین قسمت، هستی‌شناسی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل توضیح داده می‌شود. بخش دوم، به تبیین عناصر و دقایق معرفت‌شناسی این نظریه می‌پردازد. سومین قسمت نیز به بحث و بررسی اصول و مبانی روش‌شناسی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل اختصاص دارد. سرانجام در نتیجه‌گیری، گزاره‌های استنتاجی از مباحث مطرح‌شده در راستای تدوین و پردازش یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل ارائه می‌شود.

1. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی اسلامی به‌عنوان هستی‌شناسی عام اسلامی تعریف و تبیین می‌شود. در هستی‌شناسی وحدت‌گرای اسلامی، موضوع‌ها و مسائل مطرح در فلسفه علم، دین، اخلاق و متافیزیک مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. در حوزه علوم اجتماعی، از جمله روابط بین‌الملل، مسئله و سؤال اساسی این است که آیا جهان اجتماعی - در اینجا روابط و نظام بین‌الملل - واقعی مستقل از شناخت نظریه‌پرداز در خارج از ذهن وجود دارد؟ از این‌رو موضوع اصلی هستی‌شناسی، بررسی سرشت واقعیت اجتماعی روابط بین‌الملل و اجزا و عناصر تشکیل‌دهنده آن است.

1-1. اصول

هستی‌شناسی اسلامی که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل برپایه آن شکل می‌گیرد بر مبانی و اصول مشخص و معینی استوار است. نخستین اصل هستی‌شناسی اسلامی به‌طور عام، اصل واقعیت یا اصالت واقع است. این بدان معناست که جهانی واقعی - از جمله پدیده‌های بین‌المللی - مستقل از شناخت و معرفت ما از آن، در خارج از ذهن وجود دارد. واقعیت‌ها و حقایق - طبیعی و اجتماعی - صرفاً تصورات و پنداشت‌های ذهنی انسان نیستند، بلکه فارغ از ادراک‌ها و تصورات انسان از آن حقیقتی که نفس‌الامر نامیده می‌شود، وجود دارد. اما نفس‌الامر، بسیار فراتر از جهان مادی و فیزیکی است. نفس‌الامر در گزاره‌های تجربی، واقعیت‌های مادی

است در وجدانیات، واقعیت‌های نفسانی و در گزاره‌های منطقی نیز ذهن است (طباطبایی، 1372: 165-160).

در جهان‌بینی اسلامی، برخلاف واقع‌گرایی مادی و متعارف، هستی و وجود (واقعیت) مساوی ماده و جهان فیزیکی نیست، بلکه متافیزیک نیز واقعیت و حقیقت دارد. اگرچه دو بخش و بُعد فیزیکی و متافیزیکی جهان هستی مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرد ولی قلمرو و گستره متافیزیک، بسیار فراتر از جهان فیزیکی است که صورتی از آن به‌شمار می‌رود (علم‌الهدی، 1388: 14). از این رو، واقعیت‌ها و حقایق عالم وجود همگی عینی، محسوس و ملموس نیستند و بعضی از آنها نامحسوس، ناملموس و مشاهده‌ناپذیرند. به طوری که ابن سینا در «اشارات»، وجود نامحسوس را از طریق محسوس اثبات می‌کند؛ جهان دربردارنده اشیاء و نیروهای نامشهود عینی است که حتی چیزی درباره آنها نمی‌دانیم. چیزها و پدیده‌هایی که قادر به مشاهده آنها نیستیم نه اینکه ندیده‌ایم. این امر به‌ویژه در مورد جهان و واقعیت‌های اجتماعی از جمله روابط بین‌الملل صادق است. فراتر از این، محسوسات نیز تنها به محسوسات ظاهری مانند آگاهی از وجود شیء خارجی محدود نمی‌شود. بلکه علاوه بر این محسوسات باطنی یا وجدانیات نیز مانند علم به ترس از تهدیدات وجود دارند.

رویکرد هستی‌شناختی اسلامی، جوهر‌گرا نیز می‌باشد. جوهر‌گرایی به معنای قائل بودن اصالت ذاتی برای پدیده‌ها، اعم از طبیعی و اجتماعی است. پدیده‌ها بر صفات و خواصی دلالت دارند که سرشت و طبیعت ثابت (گرچه بین فلاسفه اسلامی اجماع نظر نیست) و متعینی داشته و قابل توصیف و تبیین هستند. بر این اساس، جهان متشکل از اجزاء و موجودیت‌های متمایز و مجزا مانند افراد، اعیان، فرایندها، حوادث و ساختارهای مادی و غیرمادی است که از ذات و جوهر، برخوردار بوده و به‌طور فرازمانی و فرامکانی وجود دارند. نظام هستی نیز یک نظام ذاتی و غیرقراردادی است. به طوری که رابطه ذاتی و واقعی بین اشیاء، پدیده‌ها، اجزاء و عناصر تشکیل‌دهنده جهان هستی وجود دارد (مطهری، 1370: 97).

این باور به دومین اصل هستی‌شناسی انتقادی اسلامی یعنی اصل علیت رهنمون می‌شود. اصل علیت در واقع‌گرایی انتقادی، حاکی از آن است که در هر دو

جهان طبیعی و اجتماعی امور، دارای نیروهای علی واقعی هستند. اگرچه به علت تعدد و پیچیدگی این عوامل، مشاهده عملکرد این نیروهای علی سخت و دشوار و حتی گاهی اوقات غیرممکن است، اما این نیروهای علی، صرف نظر از اینکه مشاهده شوند یا نه در جهان طبیعی و اجتماعی وجود دارند. از این رو، بین پدیده‌های اجتماعی نیز مانند پدیده‌های طبیعی رابطه علی وجود دارد که قابل کشف و تبیین هستند. این نیروهای علی گرچه نامشهودند ولی از طریق معلول و آثارشان به وجود آنها پی می‌بریم. در سطح عمیق‌تر جهان هستی، به ویژه جهان اجتماعی، سازوکارها و روابط علی مشاهده‌ناپذیری وجود دارد که به سادگی قابل درک نیست و ما شناخت اندکی از آن داریم. در هر دو جهان طبیعی و اجتماعی، مجموعه پیچیده‌ای از متغیرها در تعامل با یکدیگرند. در علوم طبیعی می‌توان از طریق انجام آزمایش‌های تکرارپذیر و کنترل‌پذیر این علت را به صورت تجربی و عینی نشان داد، اما در جهان اجتماعی این امر امکان‌پذیر نیست. چون واقعیت اجتماعی از لایه‌های برهم‌نهادۀ متعددی از نیروهای علی تشکیل شده است. شاید بتوان لایه‌های سطحی آن را از طریق مشاهده، دریافت ولی لایه‌های زیرین آن مشاهده‌ناپذیرند. با این وجود، درک و شناخت لایه‌های سطحی به درک و فهم لایه‌های زیرین کمک می‌کند (چرنوف، 1388: 253-251).

بر این اساس، در جهان‌بینی اسلامی، جهان هستی، اعم از طبیعی و اجتماعی، بر اساس قانون علت تنظیم شده است که بیانگر حاکمیت نظام علی بر جهان هستی است. در چهارچوب اصل یا قانون علت، سه نوع علت تشکیکی، عرضی و طولی قابل تصور است. در علیت عرضی، دو علت موازی و هم‌عرض نمی‌توانند در معلول واحدی مؤثر باشند. ولی در علیت طولی، قرار گرفتن دو علت ناقصه و تامه یا ناقصه و ناقصه در طول هم نه تنها محال و ناممکن نیست بلکه ضروری و لازم نیز می‌باشد (برای توضیح بیشتر رک: طباطبایی، 1372، ج 7: 260-261). بسیاری از آیات و روایات به صراحت اصل و قانون علت و نظام علی حاکم بر جهان هستی را تأیید می‌کند؛ به طوری که وقوع حوادث و پدیده‌های طبیعی و اجتماعی را به علل و نیروهای طبیعی و انسانی نسبت می‌دهد.

علت تشکیکی، بدان معناست که علت‌های ناقص یا واسطه‌ای مستقل از علت

تامه نبوده و نقش اعدادی و زمینه‌سازی را برای آن ایفا می‌کنند. از این رو، علت‌ها و فاعل‌های انسانی و طبیعی، مراتب تشکیکی علیت و فاعلیت خداوند سبحان به‌عنوان واجب‌الوجود هستند. به‌گونه‌ای که از هیچ‌گونه استقلال و گسیختگی از علیت و فاعلیت حق تعالی برخوردار نیستند. زیرا، باری تعالی علت‌العلل است که به تدبیر امور جهان از طریق سلسله‌مراتبی از واسطه‌های علی مادی و غیرمادی می‌پردازد (علم‌الهدی، 1388: 86-88). از این رو، بعضی از فیلسوفان مسلمان، علیت طولی و تشکیکی را مترادف دانسته‌اند.

قانون علیت و نظام علی حاکم بر جهان هستی بر چند امر دلالت دارد: نخست اینکه همان‌طور که ذکر شد، نظام هستی یک نظام ذاتی است؛ یعنی یک رابطه علی ذاتی و واقعی بین اشیاء، پدیده‌ها، عناصر و اجزاء تشکیل‌دهنده جهان هستی وجود دارد.

دوم، جهان هستی یک اندام‌واره است که رابطه همبستگی، پیوستگی و اندام‌وارگی بین اجزاء آن برقرار است که از طریق وجوب قیاسی، قابل تبیین می‌باشد. جهان یک نظام به‌هم‌پیوسته، یکپارچه و تجزیه‌ناپذیر است که فقدان و نیستی بخشی از موجودات و اجزاء جهان باعث نابودی سایر اجزاء و عناصر خواهد شد. به‌طوری‌که بقا و فنای بعضی از عناصر و موجودات مستلزم بقا و فنای همه اجزاء است (مطهری، 1370: 141). بسیاری از آیات قرآن، ناظر به کلیت نظام آفرینش است و بر ارتباط و پیوند کلی اجزاء و عناصر تشکیل‌دهنده جهان با یکدیگر و روابط علی و ایجاد می‌توان تأکید می‌کند. این امر حاکی از این واقعیت است که جهان هستی یک کل واحد متصل و به‌هم‌پیوسته حقیقی است.

سوم، بر جهان هستی، اعم از طبیعی و اجتماعی، قوانین و قواعد ثابت و تغییرناپذیری حاکم است که در گذر زمان، دستخوش تغییر و تحول نمی‌شوند. از جمله قوانین تکامل طبیعی و قوانین تکامل اجتماعی که به‌رغم تکامل پدیده‌های طبیعی و زندگی اجتماعی انسان، ثابت و پابرجاست. از این رو، پدیده‌های اجتماعی نیز مانند پدیده‌های طبیعی قاعده‌مند و قانونمند هستند که می‌توان به‌صورت تعمیم‌ها و قواعد و قوانین عام و کلی بیان داشت. وجود این قواعد بر مبنای فلسفی «رابط ثابت به متغیر» تبیین می‌شود. در قرآن از این قوانین تحت عنوان «سنة الله» نام

برده شده است. برای نمونه در آیه 43 سوره فاطر می‌فرماید «فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا» (هرگز روش و قانون خدا - سنت الهی - را تبدیل‌پذیر نخواهی یافت و هرگز روش و قانون خدا را تغییرپذیر نخواهی یافت (مطهری، 1370: 84).

سومین و مهم‌ترین اصل هستی‌شناسی اسلامی که از دو اصل پیشین نیز استنتاج می‌شود، اصل توحید و وحدت، در جهان هستی است. توحید، نخستین اصل اعتقادی اسلام است. به طوری که بسیاری از آیات و روایات، ناظر بر اصل توحید است. توحید متضمن چند اصل هستی‌شناختی دیگر در جهان‌بینی اسلامی است. نخست اینکه، هستی حقیقی و وجود مطلق ذات اقدس باری تعالی است که همه هستی‌ها و موجودات، از او ناشی می‌شود. همه عالم آفریده و وابسته به وجود و اراده واجب‌الوجود قادر متعال و علیم و حکیم است (طباطبایی و مطهری، 1350: 8).

دوم، باری تعالی علت‌العلل است و بدون اراده او هیچ چیزی وجود نمی‌یابد و هیچ امری حادث نمی‌شود و چون اراده کند همانا واقع می‌شود. براساس این نظام توحیدی علیت حاکم بر جهان هستی، کل هستی معلول وجود حق است. به طوری که جهان هستی بر وجود صانع و خالق خود دلالت دارد. اما فراتر از این، بر پایه نظریه وحدت شخصیه در حکمت متعالیه، رابطه ظهوری میان خداوند و جهان هستی وجود دارد (جوادی آملی، 1376، ب 5، ج 2: 48). به گونه‌ای که جهان هستی تجلی و آینه حضرت حق است نه معلول او. با این وجود، نظریه وحدت شخصیه، وجود نیز در چهارچوب اصل علیت تبیین و توجیه می‌شود (نصر، 1382). سوم، براساس جهان‌شناسی توحیدی، جهان هستی کل واحد است که مبدأ و مقصد آن خداوند متعال است. به طوری که ارتباط و هماهنگی کلی بین اجزای تشکیل‌دهنده جهان وجود دارد که به سوی مقصد واحدی در حرکت است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که مبدأ جهان هستی باری تعالی است، غایت آن نیز قادر متعال می‌باشد. از این رو با وجود اینکه بشر بنا به عادت و نوع درکی که از شرایط دارد جهان را به دو دسته خیر و شر یا بدی‌ها و خوبی‌ها تقسیم می‌کند، اما در خود هستی دوگانگی حکمفرما نیست. همچنین، هیچ‌گونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد و هر آنچه وجود دارد، سراسر خیر و خوبی است و نظام خلقت موجود، نظام

احسن و بهترین نوع ممکن است (مطهری، 1370: 134-125).

چهارم، خداوند متعال به عنوان وجود مطلق و بی عیب و نقص، جهان هستی را اداره و امور کائنات را تدبیر می کند؛ به گونه ای که اراده او در جهان هستی جاری و ساری است. او خالق است که همه هستی را خلق و هدایت تکوینی کرده و انسان و جوامع انسانی را علاوه بر آن هدایت تشریحی نموده است. از این رو، قوانین حاکم بر جهان هستی، اعم از طبیعی و اجتماعی، به صورت تکوینی یا تشریحی از جانب خداوند سبحان وضع شده است. پنجم، نتیجه منطقی اصول پیشین آن است که حق تشریح و حاکمیت، تنها از آن خداوند متعال است و هیچ کس بدون اذن و اجاز، او حق تشریح و حاکمیت ندارد (طباطبایی و مطهری، 1350، ج 5). چنانکه قرآن کریم می فرماید: «ما لهم من دونه من ولی ولا یشرک فی حکمه احدا» (سوره نحل، آیه 26).

2-1. انسان شناسی

انسان شناسی از جایگاه و اهمیت ویژه ای در هستی شناسی اسلامی برخوردار است. اگرچه انسان نیز جزئی از جهان هستی است ولی دارای منزلت و مرتبت منحصر به فردی می باشد که او را از سایر موجودات و مخلوقات، متمایز می سازد. انسان موجود و مخلوقی است که وجودش عین ربط به خداوند به عنوان واجب الوجود و خالق کل هستی و فعل او نیز عین ربط به فعل باریتعالی است. با توجه به حقیقت ربطی و فقر ذاتی انسان به خداوند سبحان، او ظهور، جلوه و آینه حق است. از این رو، هویت و تشخیص انسان از مرتبه وجودی او نشئت می گیرد که خود به معنای نسبت و ارتباط انسان با وجود حقیقی و مبدأ همه موجودات، یعنی خداوند متعال است. این واقعیت، جهت سیر تکاملی یا تنزلی انسان را نیز تعیین و تبیین می کند. به گونه ای که اگر انسان برای توسعه و تشدید ارتباط خود با وجود حقیقی و باری تعالی تلاش کند حرکت تکاملی و استکمالی، خواهد داشت. برعکس، اگر حرکت انسان در جهت تضعیف و تخریب ارتباط با این وجود حقیقی باشد، حرکتی تنزلی و انحطاطی خواهد بود (برای توضیح بیشتر رک: صدرالمألهین، 1368، ج 2: 12، ج 9: 293، ج 7: 373؛ جوادی آملی، 1376، ج 2: 116-111).

در چهارچوب این انسان شناسی، انسان از جسم مادی و نفس مجردی قوام

یافته است که حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند که تجزیه و تفکیک‌ناپذیر است. نفس انسان، حقیقت واحدی است که دارای مراتب، شئون و درجات مختلفی می‌باشد که در طول حیات یک فرد ظهور می‌کند. از این رو، حقیقت انسان در عین وحدت و یگانگی، نامتعیین نیز می‌باشد. عدم تعین حقیقت انسان، دال بر این واقعیت است که حرکت و صیوروت او نیز نامتعیین بوده و بین خیر و شر در نوسان است. به گونه‌ای که انسان می‌تواند به اقتضای اختیار و آزادی ذاتیش، نوع و جهت حرکت خود را آزادانه انتخاب کند. به بیان دیگر، حقیقت نامتعیین ذات انسان، امکان انتخاب راه ضلالت و هدایت را فراهم می‌سازد که او می‌تواند با انتخاب یکی از این دو راه، به سعادت یا شقاوت برسد (برای توضیح بیشتر رک: جوادی آملی، 1379: 115-135). قرآن کریم در آیه 3 سوره انسان، با صراحت به عدم تعین نفس و حرکت تکاملی انسان اشاره می‌کند و می‌فرماید «انا هدیناه السبیل اما شاکراً او اما کفوراً».

در انسان‌شناسی اسلامی، همچنین فطرت به عنوان عنصر قوام‌بخش انسان و حقیقت مشترک هم، انسان‌ها تعریف و تعیین می‌شود. به طوری که انسان‌ها به رغم تفاوت‌های جنسی، قومی، نژادی، زبانی و ملی از طبیعت، ذات و فطرت مشترکی برخوردارند که حاکی از وحدت نوع بشر است. تعاریف و تعبیر مختلفی از فطرت وجود دارد. بعضی فطرت را به صورت فعلیت آغازین انسان تعریف می‌کنند که دربرگیرنده آگاهی او از قضایای علمی از هست‌ها و نیست‌ها و گزاره‌های هنجاری از بایدها و نبایدهاست (جوادی آملی، 1378: 204-206).

ملاصدرا نیز دو تعبیر متفاوت از فطرت دارد، از یک سو فطرت را سلوک و عبادت ذاتی تمام موجودات و مخلوقات، تعریف می‌کند، از سوی دیگر آن را استعداد و نیروی بالقوه خاص انسانی، قلمداد می‌کند (صدرالمتهلین، 1378: 28-31). امام خمینی، فطرت را شهود واقعی نفس به معنای آگاهی شهودی نسبت به فقر ذاتی و حقیقت ربطی خود تعریف می‌کند (امام خمینی، 1377: 215). فطرت در حوزه علوم انسانی نیز به صورت یک پیش‌ساخته غیرمادی تعریف می‌شود که پیش از تولد او وجود دارد. اما از منظر قرآن کریم فطرت، نوعی «ادراک پیشینی» است. تلقی فطرت به عنوان یک پیش‌ساخته غیرمادی متضمن جبری بودن ثبات و تعین نفس و

عدم امکان تنوع و تکثر انسانی است. در صورتی که تعریف فطرت به صورت ادراک پیشینی، مستلزم اراده، اختیار و توان خودآفرینی انسان در شرایط متفاوت حیات می باشد (علم الهدی، 1388: 163-160).

بنابراین، نفس و ذات انسان، براساس فطرت الهی خود بالقوه واجد کلیه معارف و ملکات حسنه است. به گونه ای که انسان به حکم فطرت الهی و سرشت معنوی خود گرایشات معنوی، انسانی و خدایی دارد که وی را فارغ از هرگونه مسلک و مرامی به سوی حقیقت جویی، حق طلبی، عدالت خواهی، آزادی خواهی، ظلم ستیزی و نوع دوستی سوق می دهد. خداوند سبحان این گرایشات فطری را به صورت یک استعداد و نیروی بالقوه در ذات انسان به ودیعت گذاشته است (مطهری، 1370: 54-52). اما نفس انسان در عین حال، از مرتبه پایین تری نسبت به فطرت، یعنی غریزه، نیز برخوردار است که منشأ گرایشات و تمایلات حیوانی، چون ظلم، جور، خودخواهی، منفعت طلبی لجام گسیخته و بی عدالتی می باشد. از این رو، فطرت و غریزه، دو جزء مجزای نفس انسان نیستند بلکه دو مرتبه بالا و پایین آن هستند که انسان در بین این دو مرتبه علوی و سفلی در حرکت است.

بر این اساس، اگرچه اسلام فطرتاً برای انسان، گرایش ذاتی به ملکات حسنه و فطریات، قائل است و اصالت انسان و شخصیت و انسانیت او را فطریات و فطرت او می داند، اما با این وجود، امکان انحراف و سقوط از فطرت انسانی و الهی وجود دارد؛ زیرا خداوند انسان را مختار و آزاد آفریده است که از اختیار و آزادی لازم برای پیروی از فطرت و غریزه خود برخوردار است. از این رو، انسان هرچه از استعدادهای فطری خود بهره گیرد، این گرایشات و ملکات حسنه در وی ظهور یافته و تقویت می شود و به درجه خلیفه اللهی می رسد. اما انسان می تواند، برعکس، برخلاف نیروی فطرت، عمل کرده و به رشد و پرورش تمایلات و گرایشات غریزی در وجود خود کمک کند و سرانجام به مرتبه حیوانیت و حتی پست تر از آن سقوط نماید (مطهری، 1376: 163-162).

از این رو، فعلیت یافتن و بروز و ظهور استعدادها، آگاهی ها و گرایشات فطری انسان، بستگی به شرایط فردی و اجتماعی ای دارد که وی در زندگی خود تجربه می کند. تفاوت انسان های مختلف نیز ناشی از میزان فعلیت یافتن استعدادهای

فطری و پیرو آن دستیابی به مراتب وجودی علوی است. به طوری که بعضی از انسان‌ها در سلسله مراتب وجودی به مراتب بالای نفس دست یافته و برخی دیگر در مرتبه غریزی و حیوانی باقی مانده‌اند. عامل اصلی سقوط از فطرت انسانی و الهی، جهل، نسبت به و غلفت از وجود حقیقی و معارف الهی است که باعث عدم توجه به حقیقت ربطی و فقر ذاتی انسان می‌شود.

فراتر از این، بر مبنای نظریه فطرت، حیات انسان تنها در زندگی فردی او خلاصه نمی‌شود، بلکه انسان به حکم فطرت اجتماعی‌اش دارای حیات اجتماعی نیز می‌باشد که در قالب اجتماع انسانی تحقق می‌یابد. به طوری که جامعه انسانی نیز از یک نوع فطرت مشخص و معینی پیروی می‌کند (مطهری، 1376: 160). در جهان بینی اسلامی، زندگی اجتماعی انسان از روی اضطرار و انتخاب نیست بلکه طبیعی است؛ زیرا، عامل و انگیزه اصلی اجتماعی بودن انسان، سرشت و طبیعت درونی اوست و در متن خلقت و آفرینش او تعبیه شده است. به عبارت دیگر، «اجتماعی بودن، یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان، بالفطره به سوی او روان است» (مطهری، 1370 (ب): 21). چون خداوند، انسان‌ها را با قابلیت‌ها، استعدادها و ظرفیت‌های وجودی متفاوتی آفریده است، به گونه‌ای که آنها بالطبع برای ادامه حیات، نیازمند یکدیگر و زندگی اجتماعی هستند. البته این امر به معنای تفاوت در حقیقت انسان‌ها و نفی وحدت نوعی انسان نیست.

بر اساس اصالت حیات جمعی و اجتماعی انسان، جوامع انسانی مجزا و مستقل، عینیت می‌یابند که فطرت، هویت و سرنوشت نامشخص و نامتعینی دارند که در طول حیات اجتماعی تعیین می‌یابد. جامع، بشری و تشکل‌های اجتماعی انسانی نیز مانند خود انسان دارای مراتب وجودی مختلفی است. به طوری که بعضی از جوامع انسانی که افراد تشکیل‌دهنده آن فطرت الهی خویش را به فعلیت رسانده‌اند در مرتبه وجودی بالای انسانی قرار دارند. از طرف دیگر، جوامع انسانی که اعضای آن در مرتبه حیوانی و غریزی باقی مانده‌اند، از فطرت الهی، سقوط کرده و دچار انحراف و انحطاط می‌شوند. از این رو، جوامع انسانی نیز بین مرتبه علوی و سفلی در حرکتند و لزوماً حرکت استکمالی در جهت سعادت ندارند. جامعه ایدئال و آرمانی اسلامی، جامعه توحیدی متشکل از انسان‌های به عقیده و ایمان و آرمان

رسیده عادل‌ی است که به حقیقت وجود و وجود حقیقی و ربط و فقر خود به آن واقفند (مطهری، 1370 (الف): 54-58).

3-1. تعامل ساختار و کارگزار

اگر انسان در ذاتش هم فطرت فردی دارد و هم فطرت اجتماعی، پرسش اساسی دیگر، در چهارچوب مسئله ساختار و کارگزار، آن است که کدام‌یک از فرد و اجتماع، اصالت دارند؟ در علوم اجتماعی، از جمله روابط بین‌الملل، سه دیدگاه فردگرا، ساختارگرا، و تعامل‌گرا به معنای تعامل ساختار و کارگزار در پاسخ به این سؤال ارائه شده است. فردگرایی در هر سه سطح ارزشی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برای فرد، اصالت قائل است. به گونه‌ای که هم حقوق و منافع فردی را بر منافع و حقوق جامعه، مرجح می‌دارد، هم وجود فرد را بر وجود جامعه مقدم می‌دارد، و هم تبیین رفتار اجتماعی را قابل تحویل به قواعد و قوانین رفتار فردی می‌پندارد. در ساختارگرایی، برعکس، جامعه در هر سه بعد، بر فرد مقدم و مرجح است. تعامل‌گرایی نیز بر تأثیر و تأثر متقابل ساختار و کارگزار و چگونگی تعامل اجتماعی کنشگران تأکید می‌کند (برای توضیح بیشتر رک: سروش، 1376: 35-44).

در جهان‌بینی و هستی‌شناسی اسلامی، هیچ‌یک از فرد و جامعه یا کارگزار و ساختار به تنهایی اصالت ندارند، بلکه هر دو از اصالت وجودی برخوردارند. چون از یک سو، جامعه نه مرکب اعتباری است، نه مرکب صناعی و نه مرکب حقیقی بالاتر و برتر از مرکبات طبیعی، بلکه یک مرکب حقیقی از نوع مرکبات طبیعی است. به گونه‌ای که جامعه به جای جسم و بدن انسان‌ها از روح، فکر، اندیشه، خواست و اراده آنان ترکیب و تشکیل شده است. از آنجاکه افراد در اثر تعامل و کنش متقابل در جامعه هویت جمعی جدیدی پیدا می‌کنند که روح، شعور، وجدان، خواست و اراده‌ای فراتر از افراد دارد، اجتماع و جامعه، اصالت می‌یابد. به طوری که یک حیات جمعی و اجتماعی حقیقی شکل می‌گیرد که وجود عینی دارد (مطهری، 1370 (ب): 24-30).

اما اصالت داشتن جامعه به معنای نفی اصالت فرد یا کارگزار نیست. چون قائل شدن اصالت صرف برای جامعه، متضمن و مستلزم جبرگرایی ساختاری و نفی آزادی و اختیار ذاتی انسان است که در قرآن بر آن تأکید شده است. همچنین،

ساختارگرایی محض به مثابه انکار فطرت و اصالت‌های فطری انسان است که خداوند پیش از آنکه وارد جامعه شود در ذات و سرشت او قرار داده است که تبدیل‌پذیر نیست. از این رو، گرچه در جامعه در اثر تأثیرات و شرایط اجتماعی، فطرت انسانی و گرایش‌های فطری انسان تقویت و توسعه می‌یابد یا تضعیف یا تحریف می‌شود ولی چیز دیگری جایگزین آن نمی‌گردد. از این رو، از آنجاکه افراد و کارگزاران، به عنوان اجزای تشکیل‌دهنده جامعه در وجود جامعه مستحیل نمی‌شوند و جامعه وجودی واحد نمی‌یابد، دال بر اصالت فرد است. (مطهری، 1376 (الف): 159-158). لذا، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، انسان موجودی هم‌ماقبل اجتماعی است و هم اجتماعی که در ارتباط با افراد دیگر و جهان، هویتش شکل می‌گیرد. ثانیاً، انسان، محکوم به جبر اجتماعی و جامعه نیست. به طوری که براساس اختیار و آزادی ذاتی‌اش قادر به شکل‌دهی به این ساختار و سرپیچی از آن است. ثالثاً، در عرصه زندگی اجتماعی بشر، ساختار، کارگزار و روابط اجتماعی در تأثیر و تأثر متقابل قرار دارند که به نقطه تعادل می‌رسد.

مسئله مهم‌تر از تعامل ساختار و کارگزار در هستی‌شناسی اسلامی، تبیین چگونگی قوام‌بخشی متقابل این دو در عرصه حیات اجتماعی، اعم از داخلی و بین‌المللی است. توضیح این امر براساس مفهوم «عمل» در قالب نظریه فطرت به عنوان نوعی «ادراک پیشینی» امکان‌پذیر است. همان‌گونه که توضیح داده شد، براساس این نوع تلقی، فطرت، یک پیش‌ساخته متافیزیکی متعین نیست، بلکه یک واقعیت ناتمام و نامتعین است که در شرایط اجتماعی براساس تجارب فردی و جمعی انسان فعلیت و ظهور می‌یابد. از این رو، جهان یک محیط استراتژیک خارج از انسان و عمل او نیست، بلکه جهان کلیه شرایط فعلیت یافتن و بروز فطرت انسان است. زیرا، در اصطلاح قرآنی، دنیا از درون تا برون انسان امتداد دارد و در تجربه یا عمل فردی و جمعی او شکل می‌گیرد. به بیانی دیگر، انسان در دنیا زندگی و عمل می‌کند و دنیا نیز بر عمل یا شیوه رویارویی انسان با پدیده‌ها و رویدادها مبتنی است. لذا، دنیا صرفاً به محیط طبیعی و اجتماعی انسان محدود و منحصر نمی‌شود بلکه دربرگیرنده عمل او نیز می‌باشد (علم‌الهدی، 1388: 173-163).

بنابراین، عمل در چهارچوب اختیار و آزادی ذاتی انسان به فطرت او شکل

می‌دهد و زمینه توسعه و تقویت آن یا تضعیف و تحریف آن را فراهم می‌سازد. عمل به معنای کلیه تجارب مادی، غیرمادی و ذهنی انسان شامل رفتار، گفتار، اندیشه‌ها، باورها، دانش و معارف، که حاصل چگونگی مواجهه و ارتباط او با جهان بیرونی است به فطرت نامتعیین انسانی و سپس هویت فردی و اجتماعی او شکل می‌دهد. این هویت نیز مبنای عمل‌های بعدی انسان قرار می‌گیرد که ساختارهای اجتماعی را ایجاد می‌کند که خود شرایط تأثیرگذار بر عمل و فطرت او را مهیا می‌سازد. این قوام‌بخشی متقابل ساختار و کارگزار (فطرت و دنیا) از طریق عمل انسان به‌ویژه در عرصه ساختارهای غیرمادی، تعیین‌کننده می‌باشد.

4-1. دلالت‌های هستی‌شناختی برای نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

گرچه مبانی و اصول هستی‌شناسی عام اسلامی در حوزه و رشته روابط بین‌الملل نیز بازتاب می‌یابد، ولی در این قسمت تلاش می‌شود تا پیامدها و دلالت‌های مستقیم آنها در علم و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل استنتاج و استخراج شود. هر یک از این گزاره‌های هستی‌شناختی، می‌تواند به‌صورت پیش‌فرض‌ها و مفروضه‌های یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل به‌کار گرفته شود که در مقاله دیگری به آن پرداخته‌ام و هدف این نوشتار نیست. به‌هرحال، مهم‌ترین اصول و گزاره‌های هستی‌شناسی اسلامی در روابط بین‌الملل را در این موارد می‌توان خلاصه کرد:

الف - واقع‌گرایی و جوهرگرایی

پدیده‌های بین‌المللی، نظام بین‌الملل و روابط بین‌الملل، واقعیت خارجی دارند که مستقل از شناخت و معرفت ما از آن، خارج از ذهن وجود دارند. واقعیت‌های بین‌المللی، تصورات و پنداشت‌های ذهنی صرف انسان نیستند، بلکه فارغ از ادراکات و تصورات انسان از آن، حقیقت که نفس‌الامر نامیده می‌شود، وجود دارد. اما واقعیت‌های بین‌المللی بسیار فراتر از پدیده‌ها، نیروها و ساختارهای مادی رفته و شامل حقایق مشاهده‌ناپذیر و نامحسوس نیز می‌شود. همچنین، پدیده‌های بین‌المللی، بر صفات و خواصی دلالت دارند که معنا و ماهیت متعینی داشته و قابل کشفند. از این‌رو، نظام بین‌الملل، یک نظام ذاتی متعین است که از قواعد علی پیروی می‌کند که قابل تبیین و کشف است. البته باید توجه داشت که این تعین به معنای

تغییرناپذیری و عدم تحول و تکامل نظام بین‌الملل نیست.

ب - اختیار و عاملیت انسان و جامعه انسانی

انسان که از جسم مادی و نفس مجرد قوام یافته، حقیقت واحدی است که تجزیه‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیر است. فطرت قوام‌بخش نفس انسان است که حقیقت مشترک همه انسان‌ها را تشکیل می‌دهد. به‌گونه‌ای که در سطح و مقیاس بشری، انسان ذات واحد ثابتی دارد. فطرت به‌عنوان ادراک پیشینی در شرایط فردی و اجتماعی و تجارب انسانی به صور مختلفی فعلیت و ظهور می‌یابد. اما نفس انسانی در عین حال، از مرتبه پایین‌تری نسبت به فطرت، یعنی غریزه نیز برخوردار است که منشأ گرایش‌ها و تمایلات حیوانی است. فطرت و غریزه دو جزء مجزای نفس انسان نیستند، بلکه دو مرتبه بالا و پایین آن هستند که انسان در بین این دو مرتبه علوی و سفلی در حرکت است. بنابراین، انسان می‌تواند به اقتضای اراده و اختیار ذاتی خود از تمایلات فطری یا غریزی پیروی کند و هویت نامتعین خود را به‌صورت انسانی یا حیوانی تعین بخشد. از این رو، انسان به‌عنوان یک کنشگر اجتماعی، در قالب یک شکل اجتماعی، در روابط بین‌الملل اسیر جبر ساختاری نیست و قابلیت اصلاح روابط بین‌الملل و تغییر ساختار آن را دارد. از این رو، جوامع انسانی نیز در عرصه بین‌المللی از اراده و عاملیت برخوردارند.

ج - قوام‌بخشی متقابل ساختار و کارگزار

همان‌گونه که در سطح جامعه داخلی، تعامل تکوینی بین ساختار و کارگزار وجود دارد، در سطح بین‌المللی نیز این چنین است. به‌طوری‌که جوامع انسانی مختلف با توجه به عمل و رفتار فطری یا غریزی، هویت متعینی می‌یابند. این بازیگران اجتماعی اگرچه قبل از ورود، دارای هویت ذاتی هستند ولی در کنار هم جامعه بین‌المللی را شکل می‌دهند که نوعی مرکب حقیقی است. به‌طوری‌که یک زندگی اجتماعی و جامعه بین‌المللی شکل می‌گیرد که وجود عینی دارد. اما از آنجاکه بازیگران بین‌المللی در وجود نظام یا جامعه بین‌المللی مستحیل نمی‌شوند و این نظام وجود واحدی نمی‌یابد، دال بر اصالت و آزادی عمل آنان در عرصه بین‌المللی است. از سوی دیگر، هویت و فطرت جمعی انسان‌ها در قالب جوامع انسانی، یک

واقعیت ناتمام و نامتعیین است که در شرایط اجتماعی، براساس تجارب آنها فعلیت می‌یابد. از این رو، نظام بین‌الملل یک محیط راهبردی خارج از بازیگران و عمل آنها نیست، بلکه کلیه شرایط فعلیت یافتن و بروز فطرت و هویت آنهاست، بازیگران بین‌المللی نیز از طریق عمل و رفتار خود، این محیط را بازتولید می‌کنند.

د - عقلانیت کنشگران بین‌المللی

بازیگران بین‌المللی، اعم از افراد و جوامع بشری، براساس عقلانیت، عمل کرده و رفتاری عقلانی دارند. در چهارچوب رویکرد هستی‌شناختی توحیدی و وحدت‌گرایی اسلامی، که انسان حقیقت تجزیه‌ناپذیری است، کنشگران اجتماعی صرفاً بر پایه عقلانیت ابزاری مبتنی بر تحلیل هزینه - فایده مادی عمل نمی‌کنند، بلکه تصمیمات، بر پایه تعامل عقل نظری، عملی/اخلاقی و بیانی اتخاذ می‌شود. بنابراین، بازیگری ممکن است براساس عقل جزئی معاش بخواهد تصمیمی مبنی بر تأمین سود مادی و منفعت شخصی بگیرد، ولی عقل عملی/اخلاقی وی را از اتخاذ آن بازداشته و در جهت نوع‌دوستی و منافع و مصالح بشری هدایت کند. البته این نوع عقلانیت، اقتضای فطرت انسانی و الهی است. به طوری که هرچه فرد و جامعه از فطرت خود دور شده و از آن غافل باشد، تأثیرگذاری عقل اخلاقی کاهش یافته و عقل ابزاری غلبه می‌یابد. بنابراین، می‌توان گفت عقلانیت دوگانه‌ای بر بازیگران بین‌المللی حاکم است. به گونه‌ای که بازیگران فطری صرفاً براساس عقلانیت ابزاری و منطق نتیجه، اقدام نمی‌کنند، بلکه علاوه بر آن از عقل معاد و اخلاقی نیز برخوردارند و بر پایه منطق مسئولیت و تکلیف الهی عمل می‌کنند. از سوی دیگر، بازیگران غریزی، صرفاً از عقلانیت ابزاری و منطق نتیجه که مبتنی بر فایده‌جویی صرف است رفتار می‌نمایند.

ه - امت‌محوری

انسان‌ها به‌رغم اشتراک در فطرت، به‌عنوان حقیقت مشترک انسانی، تفاوت‌ها و اختلافات واقعی دارند که آنان را از هم متمایز می‌سازد. به‌ویژه، در اثر اینکه فطرت آنان چگونگی در عمل، فعلیت یابد، هویت‌های متفاوتی پیدا می‌کنند. انسان‌ها علاوه بر هویت فردی از هویت جمعی متعین و متشکلی در قالب گروه‌های اجتماعی مختلف مانند قوم، قبیله و ملت و امت برخوردار می‌شوند. به طوری که قرآن کریم

به صراحت به این تنوع و تکثر اجتماعی اشاره می‌کند. اما در نهایت دو نوع هویت فردی «مؤمن» و «کافر» و دو هویت جمعی «کفار» یا «امت کفر» و «مؤمنان» یا «امت مؤمن» در عرصه بین‌المللی تعیین و تشکل می‌یابد. از آنجاکه براساس قرآن، تنها دین حق و مقبول، نزد خداوند اسلام است، ایمان، همان اسلام بوده و مؤمن نیز مسلمان است، امت مؤمن در قالب امت اسلام به‌عنوان «امت وسط» متعین می‌شود. از این رو، روابط بین‌الملل در حقیقت، تعامل امت کفر با امت اسلام است.

و - همگرایی و وحدت نوع بشر

هستی‌شناسی توحیدی اسلامی دال بر این واقعیت است که به‌علت ذات واحد ثابت و اشتراک و یکسانی ساختار فطری، هدف و پایان سیر وجودی، مبدأ فاعلی، مبدأ غایی و مبدأ مبادی همه انسان‌ها، سرانجام نوع بشر همگرا و متحد خواهد شد. به بیان دیگر، با توجه به غایتمندی هستی و اجتماع انسانی در اثر هدایت تکوینی و تشریحی الهی از یک سو و گرایش فطری انسان از سوی دیگر، جامعه بشری در مسیر کمال، هدایت، سعادت و فلاح، حرکت خواهد کرد. به گونه‌ای که با همگرایی و وحدت نوع بشر و حاکمیت انسان‌های مؤمن و امت اسلام، سرانجام جامعه جهانی اسلامی تحت حاکمیت معصوم (ع) شکل خواهد گرفت.

ز - اصالت ذاتی ارزش‌های انسانی

ارزش‌های اخلاقی و انسانی حاکم بر رفتار فردی و جمعی انسان از آن جهت که در فطرت انسان ریشه دارند ذهنی یا قراردادی نیستند بلکه امور واقعی و حقیقی هستند که قابل کشف می‌باشند. این ارزش‌ها در وجود انسان نهفته‌اند و انسان با درک واقعیت خود، قادر به کشف آنها خواهد بود. از این رو، بعضی از صفات، مانند دروغ، خیانت، ظلم، واقعی و ذاتی بوده و قبیح و ناپیوستنی هستند و برخی دیگر از صفات مانند عدالت، احسان، راستگویی و ایثار، ذاتاً و واقعاً نیکو و بایستنی می‌باشند. این امر حاکی از این واقعیت است که ساختارها و ارزش‌های (درست و نادرست) حاکم بر روابط بین‌الملل حقایق انکارناپذیری هستند که به رفتار و هویت بازیگران، شکل می‌دهند. بازیگران بین‌المللی نیز با عمل به آنها به بازتولید آنها می‌پردازند.

2. معرفت‌شناسی

اصطلاح معرفت‌شناسی، از واژه یونانی «اپیستمه»، به معنای دانش و معرفت مشتق شده است. معرفت‌شناسی، فلسفه معرفت و دانش است که به توضیح امکان و چگونگی شناخت انسان می‌پردازد. نظریه شناخت، این سؤالات اساسی را طرح و بررسی می‌کند: آیا امکان شناخت وجود دارد؟ آیا انسان می‌تواند هیچ چیزی را با قطعیت و اطمینان کامل بشناسد؟ انسان چه چیزهایی را می‌تواند بشناسد و این شناخت چگونه حاصل می‌شود؟ آیا علم یا دانش و معرفت نهفته در هر نظریه، تکامل و توسعه می‌یابد؟ چه رابطه‌ای بین عین و ذهن یا نظریه و عمل وجود دارد؟ نظریه‌پردازی چگونه صورت می‌گیرد و چه عواملی بر نظریه و فرایند نظریه‌پردازی تأثیر می‌گذارند؟ آیا امکان دانش و معرفت عینی عاری از ارزش و بی‌طرف وجود دارد یا نه همه معارف و تحلیل‌ها فرهنگ‌پرورده و مبتنی بر ارزش هستند؟ آیا امکان دستیابی به دانش عینی از ارزش‌ها همانند واقعیت‌ها وجود دارد؟ آیا امکان معرفت و شناخت از اهداف اخلاقی که افراد و کشورها باید در جهت تحقق آن اقدام نمایند، وجود دارد؟ (Chernoff, 2007: 5)

بر این اساس، در معرفت‌شناسی اسلامی نیز همین موضوعات و مسائل، در کانون مطالعه قرار دارد. اما علاوه بر آن، موضوعات و مسائل معرفتی دیگری نیز در حوزه الهیات و متافیزیک نیز حول این سؤالات مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد: آیا امکان شناخت خداوند متعال وجود دارد؟ آیا انسان می‌تواند نسبت به عالم غیب و نیروهای غیبی مؤثر در جهان هستی، شناخت پیدا کند؟ آیا امکان تصدیق گزاره‌های متافیزیکی و دینی وجود دارد؟ آیا می‌توان گزاره‌ها و آموزه‌های دینی و حیانی را تبیین و توجیه عقلانی کرد؟ چه نسبتی بین عقل و وحی وجود دارد؟

پاسخ رویکردهای معرفت‌شناسی مختلف با توجه به رهیافت و موضع هستی‌شناسی آنها متفاوت و مختلف است. چون رابطه تنگاتنگ و وثیقی بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد. از این رو، در معرفت‌شناسی اسلامی مباحث و مسائل هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی تقدم و اولویت دارد. به طوری که معرفت‌شناسی انتقادی اسلامی بر هستی‌شناسی واقع‌گرا، جوهرگرا و توحیدی اسلام مبتنی و استوار است که آن را از رویکردهای معرفت‌شناسی اثبات‌گرا،

تفسیرگرا، سازه‌انگار و واقع‌گرایی متعارف متمایز می‌سازد. فی‌الجمله قبل از توضیح و تفسیر بیشتر، می‌توان گفت که در نظریه معرفت‌شناسی اسلامی، علم و ادراک به معنای خاص آن ناشی از وجود است و احکام آن از احکام وجود پیروی می‌کند. رابطه علمی میان موجودات و پدیده‌ها نیز همانند رابطه وجودی آنها می‌باشد (محمدزاده، 1387: 37).

2-1. معنا و امکان شناخت

تعاریف مختلفی از معرفت وجود دارد. شناخت را بعضی «انعکاس جهان عینی در ذهن» تعریف کرده‌اند؛ برخی دیگر آن را به معنای آگاهی و ادراک به کار برده‌اند (مطهری، 1368: 38). ابن سینا علم و ادراک را گرفتن صورت شیء ادراک‌شده به شیوه‌ای از شیوه‌ها تعریف می‌کند. در جایی دیگر آن را به حصول صورت شیء ادراک‌شده در ذات ادراک‌کننده تلقی می‌کند. از نظر ملاصدرا «ادراک، عبارت از وجود چیزی برای چیزی و حضورش برای آن است» (به نقل از فرقانی، 1385: 265-266). شاید بتوان شناخت را به صورت ادراک حقایق اشیاء و پدیده‌ها آن‌گونه که هستند تعریف کرد. از این رو، معرفت را می‌توان تجربه وجودی انسان دانست که توجه به نشانه‌ها و ایجاد حالت تنبه و تمرکز در کانون آن قرار دارد. به سخن دیگر، معرفت و شناخت عبارت است از به خود آمدن یا خویش‌شن آگاهی، متمرکز شدن و دست یافتن به اصل حقیقت و نه ظواهر و پوسته آن (محمدزاده، 1387: 51).

موضوع و مسئله مهم‌تر از معنا و مفهوم شناخت، امکان شناخت و معرفت است. دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلفی به امکان شناخت وجود دارد. برخی اساساً امکان شناخت حقیقی برای انسان را انکار می‌کنند. به نظر آنان انسان نمی‌تواند به آگاهی و شناخت به معنای یقین دست یابد. گروهی دیگر، برعکس، به امکان شناخت و به تبع آن معرفت‌شناسی باور دارند. شناخت‌باوران خود به دو دسته خردگرایان و تجربه‌گرایان تقسیم می‌شوند. خردگرایان بر قوه عاقله و عقل انسان به عنوان تنها منبع و ابزار شناخت، تأکید می‌ورزند که توانایی درک و فهم واقعیت‌ها را به تنهایی دارد. تجربه‌گرایان یا حسّیون، برعکس، نقش و کارکرد اندکی برای عقل انسانی قائلند و تنها منبع شناخت را جهان مادی و عالم جسمانی و تنها ابزار

شناخت را حواس و تنها معرفت موثق و معتبر را شناخت تجربی ناشی از مشاهده عینی تلقی می‌کند (مطهری، 1350، ج 2: 9-11؛ مشیرزاده، 1385: 10-11).

نظریه شناخت و معرفت‌شناسی اسلامی نیز قائل به امکان شناخت است. به‌گونه‌ای که انسان می‌تواند به حقیقت اشیاء و پدیده‌ها دست یابد و یقین حاصل نماید. تفکر و تدبیر در آیات قرآن کریم آشکار می‌سازد که این کتاب آسمانی به‌عنوان مهم‌ترین و معتبرترین منبع معرفت، به امکان شناخت قائل است. زیرا علاوه بر اینکه بیان می‌دارد خداوند دانا همه حقایق را به انسان آموخت، او را به تدبیر و تفکر در جهان هستی و تأمل در عالم وجود فرا می‌خواند. از این‌رو، یکی از مهم‌ترین اصول و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی اسلامی، اصالت درک واقعیت و شناخت حقیقت است. وجود انسان، آمیخته با معرفت است و وقوع آن یکی از پیش‌فرض‌های هر انسان متعادل می‌باشد؛ زیرا، اصل و سرچشمه معرفت وجود و هستی و روابط وجودی است (محمدزاده، 1387: 52).

با این وجود، در معرفت‌شناسی اسلامی، برخلاف خردگرایی و تجربه‌گرایی، شناخت به یکی از دو معرفت عقلی یا تجربی محدود و منحصر نمی‌شود، بلکه هر دو نوع شناخت عقلی و تجربی معتبر است. اما علاوه بر این دو، همان‌گونه که توضیح داده خواهد شد، معرفت شهودی و وحیانی نیز از اعتبار و اهمیت بسیاری برخوردار است. زیرا در معرفت‌شناسی اسلامی مبتنی بر اصل توحید و وحدت ساختاری انسان، جهان و انسان، حقایقی تجزیه‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیرند که درک اصل حقیقت آن از طریق هر یک از عقل یا حس (تجربه) به‌تنهایی امکان‌پذیر نیست. فراتر از این، نظریه‌پردازی و شناخت نظریه‌پرداز یا فاعل شناسا، از علایق، سلایق، نیازها، باورها، پیش‌دانسته‌ها، مفروضات و تجربه‌های او تأثیر می‌پذیرد. همچنین، محیط طبیعی و اجتماعی فاعل شناسا و نظریه‌پرداز، شناخت و نظریه‌وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (مطهری، 1368: 31-34).

2-2. متعلق شناخت

موضوع یا متعلق شناخت، مسئله دیگری است که در معرفت‌شناسی اسلامی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. یعنی اینکه فاعل شناسا قادر به شناخت چه چیزی

است. آیا امکان شناخت همه چیز، اعم از مادی و غیرمادی، طبیعی و ماوراء طبیعی، ملموس و غیرملموس، محسوس و نامحسوس برای انسان وجود دارد؟ از منظر معرفت‌شناسی اسلامی، واقعیت‌ها متعلق و موضوع شناخت قرار می‌گیرند. به گونه‌ای که هیچ‌یک از مراتب و انواع واقعیت، از دایره معرفت و شناخت انسان خارج نیست و او می‌تواند نسبت به همه آنها آگاهی یابد (محمدزاده، 1387: 29). برخلاف رویکردهای مادی‌گرا و تجزیه‌گرا که با جدایی عین و ذهن یا جسم و روح و مقدم و مرجح داشتن ماده بر روح، واقعیت‌ها را به واقعیت‌های مادی عینی محدود می‌کنند، در نظریه شناخت‌شناسی اسلامی واقعیت‌های غیرمادی نامحسوس و ناملموسی نیز وجود دارند که متعلق شناخت قرار می‌گیرند.

بنابراین، واقعیت‌های مختلفی می‌توانند متعلق و موضوع شناخت قرار گیرند که به تبع آن انواع و اصناف مختلف شناخت، متصور و ممکن است. طبیعت، عالم شهادت و جسمانی و جهان زمان و مکان و حرکت است. اسلام و قرآن، انسان را دعوت به تفکر و تدبیر در طبیعت برای شناخت آن می‌کند. اگرچه هدف غایی از این شناخت، معرفت جهان غیب و حضرت باری تعالی است. دومین موضوع شناخت، خود انسان است. انسان، همان‌طور که توضیح داده شد، دارای دو بعد یا دو حیثیت جسمانی و روحانی است که حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند. بُعد مادی و بدن انسان، جزئی از طبیعت است، اما روح، متعلق به عالم غیرمادی و غیب است. همچنین انسان، روان خودآگاه و ناخودآگاه دارد که خود موضوع و متعلق شناخت متمایزی از بدن و جسم اوست. روان ناخودآگاه انسان نیز به عالم غیب و نامحسوس، تعلق دارد که با ابزارهای شناخت طبیعت و حتی روان خودآگاه او قابل شناخت نیست و ابزارها و روش‌های معرفتی متفاوتی لازم دارد (مطهری، 1368: 152-150). از این رو، ابعاد مادی و جسمانی انسان در علوم طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد و ابعاد و حیثیت غیرمادی و روحانی او موضوع علوم انسانی است. جوامع انسانی، سومین متعلق و موضوع شناخت است. چون همان‌گونه که توضیح داده شد، در هستی‌شناسی اسلامی، جامعه نیز همانند فرد، حیات و اصالت دارد که از حیات فردی متمایز برخوردار است. جامعه یک پیکر و اندام‌واره زنده و ذی‌شعور است که مستقل از افراد تشکیل‌دهنده آن قابل مطالعه و شناخت می‌باشد.

جامعه را در دو حالت ایستا و پویا در زمان حال و گذشته می‌توان مورد مطالعه قرار داد و نسبت به آن، شناخت پیدا کرد. مطالعه جامعه در زمان حال و ایستا موضوع علم جامعه‌شناسی است، درحالی‌که بررسی آن در زمان گذشته و در حال حرکت تاکنون، موضوع علم تاریخ است. در هر دو حالت، جامعه از قوانین و سنن خاصی پیروی می‌کند که انسان در آن نقش، ایفا می‌کند و از اختیار وی خارج نیست. از این رو، انسان یا شناخت جامعه و تاریخ می‌تواند این قوانین تکامل اجتماعی را کشف و تبیین کند (مطهری، 1370: 84-85). اما باید توجه داشت که جامعه تنها از نیروها، عناصر و ساختارهای مادی تشکیل نشده است بلکه از متغیرها و ساختارهای غیرمادی و انگاره‌ای نیز برخوردار است که نقش تعیین‌کننده‌ای در حیات و رفتار آن ایفا می‌کند که مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

علاوه بر این، متعلقات شناخت که به عالم شهود و این دنیا تعلق دارند، دسته‌ای دیگر از موضوعات معرفتی از آن جهان غیب و ماوراء طبیعت هستند که ماهیتی غیرمادی و مشاهده‌ناپذیر دارند. در رأس این حقایق، وجود ذات اقدس الهی قرار دارد. در معرفت‌شناسی اسلامی، شناخت حضرت حق، هدف غایی خلقت و انسان است. انسان از طریق شناخت سایر موجودات و موضوعات نیز در نهایت به معرفت حق نایل می‌آید. به طوری‌که براساس معرفت‌شناسی قرآنی جهان‌شناسی و خداشناسی از هم جدا نیستند. زیرا حقیقت کلیه اشیاء و پدیده‌ها عین ربط آنها به خداوند سبحان است. از این رو، ادراک و شناخت حقیقت هر چیز به معنای درک آن از نظر ارتباط با ذات اقدس الهی است. این بدان معناست که ادراک و شناخت هر شیء و پدیده‌ای ادراک، نشانه و جلوه‌ای از باری تعالی است. انسان‌شناسی اسلامی نیز عین خداشناسی است. چون انسان پیش از خودآگاهی به عنوان فاعل شناسا و آگاهی از متعلقات شناخت، خدا را درک کرده و می‌شناسد (علم‌الهدی، 1388: 209-212). حدیث «من عرفه نفسه عرفه ربه»، حاکی از این واقعیت معرفت‌شناختی است.

همان‌گونه که در بخش هستی‌شناسی اشاره شد، روابط بین‌الملل از آنجا که ناشی از تعاملات و مناسبات جوامع مجزای انسانی است، نوعی جهان اجتماعی می‌باشد. اگرچه قول به جهان اجتماعی در میان فیلسوفان مسلمان مورد تصریح

نیست اما از قواعد وجودشناختی که ذکر کرده‌اند چنین جهانی ثابت می‌شود. از این رو، جامعه یا نظام بین‌الملل متشکل از واحدهای سیاسی دولت - ملت‌ها در شرایط موجود یا یک واحد یکپارچه اسلامی در وضعیت مطلوب، از هویت، حیات، قواعد، قوانین و سنن مشخص و معینی پیروی می‌کند که خود یک موضوع و متعلق مستقل شناخت است. اما شناخت روابط بین‌الملل و نظام بین‌الملل مستقل و منفک از سایر معارف انسانی نیست. به گونه‌ای که فاعل شناسای انسانی با همان روش‌ها و سازوکارهای معرفتی که به شناخت سایر ابعاد حیات اجتماعی انسان می‌پردازد، می‌تواند به مطالعه و شناخت روابط بین‌الملل و نظام بین‌الملل بپردازد و از ماهیت و رفتار آن آگاهی یابد. البته این امر به معنای وحدت روش در علوم اجتماعی و علوم طبیعی، بر مبنای اثبات‌گرایی، نیست که در بخش روش‌شناسی، بیشتر توضیح داده خواهد شد.

3-2. منابع و انواع معرفت

در معرفت‌شناسی اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، بر پایه هستی‌شناسی توحیدی، علم نیز مانند وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف می‌باشد نه اینکه حقایق متباینی داشته باشد. از این رو، همان ارتباطی که میان مراتب مختلف وجود از بالقوه تا بالفعل برقرار است میان مراحل و مراتب گوناگون ادراک و معرفت نسبت به امر واحد نیز وجود دارد (محمدزاده، 1387: 40 و 51). این رویکرد معرفتی، متضمن چند فرض و اصل معرفت‌شناختی است. نخست، معرفت‌شناسی اسلامی کل‌گرا و وحدت‌گراست. زیرا، کلیه امور، اشیاء و پدیده‌های طبیعی و اجتماعی که متعلق شناخت ما قرار می‌گیرند ظهورات و تجلیات حقیقت واحدی هستند. یعنی وحدت جهان، اعم از طبیعی و اجتماعی، به‌عنوان موضوع و متعلق شناخت متضمن و مستلزم وحدت شناخت و معرفت نیز می‌باشد (علم‌الهدی، 1388: 375-382).

بر این اساس، معرفت‌شناسی اسلامی به وحدت علوم و عدم تجزیه معرفت باور دارد. به گونه‌ای که تجزیه واقعیت و پاره‌پاره کردن آن به اجزای مختلف را برای شناخت کلیت جهان هستی کافی نمی‌داند. تقسیم جهان هستی به حوزه‌های

مختلف و مستقل، شناخت لازم برای درک و فهم کلیت آن را ایجاد نمی‌کند. از این رو، جهان اجتماعی و حیات انسانی نیز یک کلیت واحد است که کلیه ابعاد و وجوه آن را باید درک و فهم کرد. به سخن دیگر، امر اجتماعی را باید در کلیت و تمامیت آن مطالعه کرد. زیرا، مطالعه اجزاء و واحدهای مختلف تشکیل‌دهنده یک تمامیت یا نظام اجتماعی به‌طور مستقل ما را از درک کلیت آن بازمی‌دارد.

بنابراین اشیاء و پدیده‌های اجتماعی را همانند پدیده‌های طبیعی باید در ارتباط با یکدیگر به‌عنوان اجزای مرتبط و متشکله یک نظام اجتماعی واحد و یکپارچه مورد مطالعه قرار داد. چون جزئی‌نگری در مطالعه پدیده‌های اجتماعی به‌طور مستقل و منفرد به درک تمامیت و کلیت نظام اجتماعی نمی‌انجامد. فراتر از این، کلیه اجزای جهان هستی و موجودات در ارتباط و با توجه به ربطشان به وجود حقیقی یعنی واجب‌الوجود مورد مطالعه قرار می‌گیرند. به‌گونه‌ای که شناخت هر یک از این موجودات و مخلوقات به معرفت و شناخت علت ایجاد آنها منجر می‌شود. دوم، کل‌گرایی در معرفت‌شناسی اسلامی، برخلاف معرفت‌شناسی اثباتی، متضمن و مستلزم نادیده گرفتن تمایزات علوم مختلف، اعم از طبیعی و انسانی، و وحدت روش در آنها نیست، بلکه بدان معناست که علوم مختلف از وحدت در عین کثرت برخوردارند. به عبارت دیگر، علم یک امر مشکک است که دارای مراحل و مراتب مختلف است. از این رو، در معرفت‌شناسی کل‌گرا یا وحدت‌گرایی تشکیکی اسلامی، کثرت معرفت به‌معنای کثرت شهود از حقیقت واحد، نفی و انکار نمی‌شود. به طوری که هر شاهد و فاعل شناسایی با توجه به مرتبه وجودی خود درک و فهم متفاوتی از یک حقیقت واحد دارد (برای توضیح بیشتر رک: جوادی آملی، 1376، ج 2: 140-139). همچنین، معرفت یک شخص در اثر توسعه و تکامل مرتبه وجودی وی نیز توسعه و تکامل می‌یابد. البته باید توجه داشت که معرفت تشکیکی به‌معنای نسبیت و کثرت حقیقت نیست. زیرا، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به کثرت و نسبیت حقیقت قائل است، به‌گونه‌ای که هر شاهد و فاعل شناسایی به هر درک و شناختی که دست یافت برای او حقیقت است. اما در معرفت تشکیکی، تنها یک حقیقت واحد وجود دارد که شهود مختلف، درک و دریافت متفاوتی از آن دارند که با ملاک‌ها و معیارهای خاصی قابل تأیید و تصدیق

است (برای توضیح بیشتر رک: باقری، 1385: 103).

سوم، براساس وحدت‌گرایی یا کلی‌گرایی تشکیکی، کثرت و تعدد منابع شناخت و به تبع آن انواع و اصناف مختلفی از شناخت وجود دارد. زیرا انسان از طریق منابع و ابزارهای مختلف معرفتی می‌تواند به سطح و مرتبه‌ای از شناخت نائل آید. با عنایت به منابع معرفتی پنج‌گانه حس، خیال، وهم، عقل (اعم از نظری و عملی) و شهود در معرفت‌شناسی اسلامی (پارسانیا، 1387 (الف): 24)، فلاسفه اسلامی، معارف انسانی را به شهودی (حضوری)، حصولی، تصویری، تصدیقی، یقینی و ظنی، فعلی و انفعالی، حسی، خیالی، وهمی و عقلی (محمدزاده، 1387: 40) تقسیم کرده‌اند. ملاصدرا از یک‌سو علم را به چهار نوع تعقل، تخیل، توهم و احساس تقسیم کرده است ولی از سوی دیگر، مرتبه‌ای فراتر از این چهار مرتبه از علم برای انسان قائل است که عبارت از دریافت و تلقی مستقیم معارف بدون حجاب حس و عقل از خداوند از طریق وحی می‌باشد (فرقانی، 1385: 267).

در حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه صدرایی، علم یا معرفت به دو گونه یا مرتبه حضور (دانش شهودی) و حصولی (دانش مفهومی) تقسیم می‌شود. دانش شهودی بی‌واسطه و با شهود مستقیم خود واقعیت به‌دست می‌آید. دانش مفهومی یا علم حصولی، با واسطه و به‌طور غیرمستقیم از طریق مفاهیم، صورت‌ها و گزاره‌های ذهنی کسب می‌شود و مستلزم مفهوم‌سازی است. علم حضوری اجمالی، بسیط و تقسیم‌ناپذیر بوده و رها از انطباق با واقعیت خارجی و به تبع آن تمایز میان تصور و تصدیق است. اما در دانش مفهومی یا علم اکتسابی که مستلزم مفهوم‌سازی ذهنی است تمایز و تفکیک علم تصویری و تصدیقی و مطابقت با واقع، ضروری است. علم حصولی یا دانش مفهومی، خود دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی است (حائری یزدی، 1379: 48-51)؛ از این‌رو، در معرفت‌شناسی اسلامی، به‌طور کلی چهار نوع یا مرتبه معرفت یا علم حسی، خیالی، عقلی و شهودی وجود دارد که انسان در مراتب مختلف وجودی خود می‌تواند به آن، دست یابد.

معرفت حسی، نازل‌ترین مرتبه ادراک در انسان است که حیوانات نیز از آن برخوردارند. این نوع شناخت که نخستین مرحله پیدایش ادراک نسبت به جهان خارج است از طریق حواس پنج‌گانه، حاصل می‌شود. به‌گونه‌ای که ادراکات جزئی

حسی بر سایر انواع و مراتب ادراک و معرفت از جمله بر ادراکات کلی عقلی حتی در مورد تصورات بدیهی عقلی و حوزه معقولات اولیه، مقدم است. به طوری که ملاصدرا، علم به بدیهیات و حتی اولیات را مبتنی بر محسوسات می‌داند و فقدان حواس را به مثابه فقدان معرفت و علم تلقی می‌کند (برای توضیح بیشتر رک: طباطبایی و مطهری، 1372؛ فرقانی، 1385: 284-283).

حس‌گرایان و تجربه‌باوران بر این اعتقادند که معرفت تنها از طریق رابطه مستقیم و بی‌واسطه حواس انسان با عالم عین و استقراء مبتنی بر مشاهده و تجربه به دست می‌آید. از این رو، تنها دانش آزمون‌پذیر، معرفت علمی یا علم به شمار می‌آید و دربرگیرنده سایر معارف غیرتجربی و آزمون‌ناپذیر نمی‌شود. علم اثباتی و تجربی که از قرن نوزدهم بر محافل علمی جهان، به ویژه غرب، غالب شد ناشی از این معرفت‌شناسی حسی و تجربی است که می‌توان با حس، آن را اثبات، ابطال یا تأیید کرد. در دستگاه معرفت اسلامی نیز شناخت حسی پذیرفته شده و معتبر است، اما برخلاف حس‌گرایی، تنها راه شناخت جهان، حواس و علم حسی نیست. از این رو، حواس، برای شناخت و معرفت انسان لازمند ولی کافی نیستند. (مطهری، 1368: 39؛ پارسانیا 1387 (الف): 20-19)؛ زیرا، ادراک و معرفت حسی برای شناخت امور مادی مناسب است ولی برای درک اموری که حقیقت مادی ندارند کفایت نمی‌کند و مراتب دیگر معرفت، ضرورت می‌یابد.

دومین نوع یا مرتبه معرفت مفهومی یا علم حصولی، خیال یا تخیل است. تخیل، یک محاکات، به معنای بازسازی یک شیء در ظرف خیال است. در تخیل، تصویر و تشبیه وجود دارد. به طوری که شیء به گونه‌ای غیر از آنچه هست درمی‌آید و با زبان خیال بیان می‌شود (حکاک، 1385: 392-391). خیال به عنوان یک مرتبه معرفت، عبارت است از تصور صورت‌های ادراک‌شده قبلی یا تصورات ذخیره‌شده یا صورت‌های خیالی یا ابداعی که به ادراک حسی مسیوق نیست و بدون شرط محازات و حضور شیء، خلق می‌شوند (علم‌الهدی، 1388: 198). ادراک خیالی نیز برای درک امور مادی مناسب است، ولی برای درک حقایق غیرمادی مناسب و کفایت ندارد. ادراکات خیالی، مانند ادراکات حسی، تنها معطوف و ناظر به ظواهر اشیاء است که عطف توجه به آنها همچون نشانه و مقدمه‌ای است برای رسیدن به



ملکوت و باطن اشیاء. به‌گونه‌ای که انسان در مسیر کسب شناخت و معرفت عمیق‌تر فراتر از ظواهر اشیاء مادی رفته و در جست‌وجوی حقیقتی ورای مادیات حرکت می‌کند (محمدزاده، 1387: 29-30).

سومین مرتبه معرفت حصولی، پس از خیال، مرتبه‌ی وهم است. مرتبه‌ی وهمی به ادراک معنای جزئی، مانند ترس و هراس از بیگانگان و دشمنان می‌پردازد. اما در معرفت‌شناسی حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، از آنجا که مدرکات وهم، از نوع عقلی است که در اثر تحقق در یک شیء حزیبه محسوب می‌شود، مرتبه مستقلی به‌شمار نمی‌آید. زیرا، ادراک‌کننده‌ی اصلی و واقعی، عقل و قوه عاقله انسان است. از این‌رو، ادراک وهمی حاصل تعامل ادراک خیالی و عقلی است. چون مفاهیم وهمی از نوع مفاهیم عقلی است که ویژگی جزئی و شخصی آن نیز حاصل ادراک خیالی می‌باشد (حائری یزدی، 1379: 230؛ علم‌الهدی، 1388: 198 و 334).

چهارمین مرتبه معرفت، شناخت عقلی است. اگرچه معارف حسی، خیالی و وهمی بر معرفت عقلی تقدم زمانی دارند، ولی در صورتی به تولید معرفت علمی منجر می‌شوند که با معرفت عقلی همراه باشند (پارسانیا، 1387 (ب): 24). شناخت عقلی از منبع عقل و از راه قوه عاقله انسان و استدلال منطقی و عقلی به‌دست می‌آید. خردگرایان تنها منبع و ابزار شناخت را عقل دانسته و برای حس، کارکرد شناختی قائل نیستند. آنان ادراکات ذهنی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: نخست معقولاتی که از راه حواس وارد ذهن انسان می‌شوند و قوه عاقله به تجرید و تعمیم آنها می‌پردازد، دوم، ادراکات و معقولاتی که ذاتی و فطری عقل بوده و مستند به حس و احساس نیستند و هیچ منشأ و مبدای جز عقل ندارند.

در معرفت‌شناسی اسلامی، همان‌گونه که شناخت صرفاً به معرفت حسی محدود و منحصر نمی‌شود، شناخت عقلی نیز آن‌گونه که عقل‌گرایان مدعی هستند، تنها نوع شناخت نیست. زیرا برخلاف باور عقل‌گرایی، عقل، دارای ادراکات و تصورات ذاتی و فطری بدون دخالت قوای دیگر نیست. عقل به دو صورت به تولید معرفت علمی می‌پردازد: نخست، عقل از طریق مواجهه و رویارویی بی‌واسطه و مستقیم با واقعیت‌های عقلی، معرفت علمی را تولید می‌کند؛ دوم عقل بخشی از معرفت علمی را از طریق حس و خیال تولید می‌نماید (پارسانیا، 1387 (ب): 24).

اما کارکرد عقل، صرفاً تعمیم، تجرید و تجزیه و ترکیب صورت‌های محسوس نیست، بلکه علاوه بر این ذهن با نیروی استدلال منطقی و عقلی یا قیاس و برهان شناخت حسی را به شناخت عقلی تبدیل می‌کند. به طوری که در جریان هر شناخت منطقی علمی - تجربی، یک معرفت عقلی قیاس استدلالی محض وجود دارد که شناخت تجربی بر آن استوار است. از این رو، اگر شناخت عقلی - برهانی مبتنی بر بدیهیات اولیه نباشد، شناخت تجربی منطقی نیز حاصل نمی‌شود. لذا، عقل و خرد بر تجربه تقدم دارد (مطهری، 1368: 125-113).

عقل علاوه بر تعمیم، که به شناخت منطقی علمی تجربی می‌انجامد، قادر به تعمیق نیز می‌باشد. تعمیق، نوعی شناخت آیه‌ای است که در قرآن مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. شناخت آیه‌ای، یکی از ابعاد معرفتی ذهن است که از طریق استدلال و برهان منطقی و عقلی از آثار به مؤثر و از علت به معلول پی می‌برد. این نوع شناخت که در طبیعت مادی به‌ویژه تاریخ نیز نمونه دارد برای شناخت ماوراء طبیعت، عالم غیب، ناخودآگاه انسان و سرانجام معرفت باری تعالی، موضوعیت می‌یابد. براساس این نوع شناخت، انسان می‌تواند از طریق معرفت نسبت به عالم شهادت و طبیعت به وجود عالم غیب، روح و خداوند متعال پی ببرد. زیرا، همه این محسوسات و مادیات، نشانه و اثری از وجود بی‌نهایتی است که آنها را خلق کرده است (مطهری، 1368: 147-141). از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که در جامعه و اجتماع انسانی، از جمله روابط بین‌الملل نیز متغیرها و ساختارهای انگاره‌ای غیرمادی وجود دارند که از آثار آنها به وجودشان پی می‌بریم.

بنابراین اگر علم، درک و کشف واقعیت تعریف شود، عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی معتبر کشف از واقعیت و حقیقت می‌کند. اگر علم به‌صورت باور صادق موجه تعریف گردد، باور شدن و صادق بودن به‌معنای مقام اثبات واقعیات و هم در توجیه این باورهای صادق به‌معنای مقام توجیه علم از طریق تعقل صورت می‌گیرد. به طوری که تعقل از طریق ترسیم واقعیت، مفهوم‌پردازی واقعیت، باور واقعیت به‌وسیله تدریس برهان، و سرانجام عمل به واقعیت به اثبات واقعیات می‌پردازد. همچنین، تعقل از طریق استدلال و برهان، معرفت علمی را موجه می‌سازد. زیرا براساس منبع معرفتی عقل می‌توان به گزاره‌ها و مفاهیم عقلی ضرورتاً صادقی مانند

قضایای بدیهی اولیه دست یافت که صدقشان مشروط و موقوف به آزمون‌پذیری تجربی نیست (علم‌الهدی، 1388: 232-226؛ پارسانیا، 1387 (ب): 25).

معرفت شهودی یا علم حضوری، شناخت بی‌واسطه، بصیرت مستقیم و آگاهی بی‌میانجی است که از منبع دل و قلب نشئت می‌گیرد و از طریق تزکیه نفس، سیر و سلوک و تجربه درونی و مکاشفه به دست می‌آید. این نوع شناخت مستقل از تجارب بیرونی، برهان‌های عقلانی و تعقل بوده و حاصل تهذیب نفس است؛ به گونه‌ای که در شناخت شهودی، احساس یقین جایگزین برهان تجربی و استدلال عقلانی می‌شود. با این وجود، تجربه و عقل ممکن است به علم حضوری و دانش شهودی کمک کرده و زمینه‌ساز شهود شوند. بنابراین، شناخت شهودی ضدیتی با معرفت و علم حصولی ندارد بلکه آن را محدود و ناکافی می‌داند. به گونه‌ای که با دانش مفهومی نمی‌توان به باطن و کنه حقیقت دست یافت. درحالی‌که تهذیب نفس باعث از بین رفتن حجاب‌هایی می‌شود که انسان را از معرفت لایه‌های عمیق حقیقت بازمی‌دارند (مطهری، 1371: 91-90؛ کاظمی، 1374: 114-112). همچنین، معرفت شهودی، برخلاف علم حصولی که حالت همگانی و جمعی دارد ماهیتی انفرادی دارد و قابل انتقال نیست.

براساس ماهیت تشکیکی علم در معرفت‌شناسی اسلامی، رابطه تنگاتنگی بین دانش شهودی و دانش مفهومی وجود دارد. از یک طرف هرگونه علم حصولی و دانش مفهومی در مورد هر متعلق شناختی مسبوق به نوعی علم حضوری و دانش شهودی است، از این رو، «در هر علم حصولی یک دانش حضوری نهفته است» (جوادی آملی، 1376، بخش 4، ج 1: 165)؛ به گونه‌ای که هر ادراک و معرفت مفهومی، نسبت به متعلقات شناخت متضمن و مستلزم شهود نفس خود فاعل‌شناسا، شهود وجود متعلق شناخت، و شهود صورت علمی آن موضوع شناخت در ذهن شناسنده می‌باشد. از سوی دیگر، هر دانش شهودی نیز مستلزم و نیازمند علم حصولی و دانش مفهومی است. زیرا اولاً هر نوع معرفت شهودی تنها از طریق مفهوم‌پردازی و گزاره‌ها قابل انتقال و گزارش است، ثانیاً، با توجه به ماهیت انفرادی معارف شهودی، اعتباریابی آنها به عنوان دانش معتبر و همگانی مستلزم و محتاج علم حصولی و دانش مفهومی می‌باشد، ثالثاً، همان‌گونه که ذکر شد، از آنجاکه شهود

در حوزه‌های علمی - تخصصی و قلمرو دانش شاهد و فاعل شناسا صورت می‌گیرد، معارف مفهومی زمینه‌شهود بهتر، کامل‌تر و جدید را فراهم می‌سازد (علم‌الهدی، 1388: 197-193).

عالی‌ترین و برترین درجه و مرتبه معرفت شهودی، وحی الهی یعنی شهود کلی پیامبر اکرم (ص) است. از این رو، وحی به عنوان یک منبع شناخت از مرجعیت و اعتبار معرفتی برخوردار است. وحی از آنجاکه به صورت دریافت و تلقی حضوری است از خطا و اشتباه مبرا بوده و یقین‌آور است؛ به گونه‌ای که وحی مطمئن‌ترین و یقینی‌ترین راه کشف حقیقت است. پس اگر علم، عبارت از کشف واقعیت و حقیقت باشد، وحی تنها راهی برای حصول به شناخت و علم معتبر نیست بلکه بالاترین درجه و مرتبه علم معتبر نیز می‌باشد. البته پذیرش وحی و مرجعیت علمی و معرفتی آن به معنای استغنا و بی‌نیازی از سایر منابع و مراجع معرفت و دانش‌های مفهومی نیست. همچنین، به رسمیت شناختن علمیت وحی بدان معنا نیست که کلیه معارف و دانش‌های تجربی و علمی در دین و وحی نهفته و قابل کشف است، بلکه دانش‌های مفهومی، مراتب معرفتی پایین‌تر از وحی بوده و در طول آن قرار دارند. به طوری که وحی، بخش‌هایی از معرفت شهودی که حس و عقل از درک و دریافت آن ناتوان است را به صورت مفاهیم و گزاره‌های مفهومی در دسترس عقل بشر قرار می‌دهد (پارسانیا، 1387 (ب): 27؛ علم‌الهدی، 1388: 224-210).

4-2. صدق و اعتبار شناخت

تعیین صدق و کذب شناخت و حقیقی بودن ادراکات و سپس معیار تشخیص و تمیز شناخت صادق و کاذب یا اعتبارسنجی معرفت، موضوع مهم دیگر معرفت‌شناسی است. به سخن دیگر، دو پرسش معرفت‌شناسی اساسی وجود دارد که باید در معرفت‌شناسی اسلامی به آن پاسخ داد. نخست، چه نوع معرفت و شناختی حقیقی یا صادق است؟ و دوم، چگونه و از چه راهی می‌توان تشخیص داد که یک شناخت حقیقی و صادق است؟ رویکردهای معرفت‌شناختی، پاسخ‌های متفاوتی به این دو سؤال می‌دهند. در معرفت‌شناسی اسلامی، تنها شناخت و معرفتی صادق است و حقیقت دارد که مطابق و متناظر با واقع و نفس‌الامر باشد. ادراکات و

گزاره‌هایی که با واقع و نفس‌الامر، مطابقت نداشته باشند، کاذب و غیرحقیقی هستند. پس شناخت حقیقی و صادق، معرفتی است که کاشف از واقع و نفس‌الامر است و واقعیت را بازنمایی می‌کند. در فلسفه اسلامی این بحث با عنوان «مناط صدق و کذب قضایا» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد (طباطبایی و مطهری، 1350، ج 1: 96؛ مطهری، 1368: 177-180).

البته در معرفت‌شناسی اسلامی، برخلاف اثبات‌گرایی، واقعیت تنها جهان مادی و فیزیکی مشهود و نفس‌الامر نیز صرفاً امر محسوس تجربه‌شده و عینی نیست؛ بلکه نفس‌الامر فراتر از عالم مادی و عینی محسوس بوده و دربرگیرنده کلیه محکیمات و معانی خارج از گزاره‌ها و قضایای معرفتی می‌باشد. به سخن دیگر، «منظور از نفس‌الامر در قضایا، همان محکی قضایا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌کند؛ مثلاً مصداق نفس‌الامر در قضایای علوم تجربی، واقعیات مادی و در وجدانیات، واقعیات نفسانی و در قضایای منطقی، مرتبه خاصی از ذهن و در پاره‌ای از موارد، واقعیت مفروض است» (مصباح یزدی، 1373، ج 1: 255). از این رو، انطباق و مطابقت با اشیاء عینی در جهان مادی تنها ملاک و معیار صدق گزاره‌های حسی و مشاهده‌ای است، نه کلیه قضایای معرفتی.

بنابراین با توجه به حقیقت تشکیکی علم و ذومراتب بودن ادراک، صدق نیز مشکک و دارای مراتب مختلف است که در مورد گزاره‌های معرفتی هر مرتبه از علم متفاوت است. از این رو، واقع‌نمایی و تناظر و تطابق گزاره‌های معرفتی با امر واقع و نفس‌الامر، تشکیکی است. به گونه‌ای که گزاره‌های معرفتی معتبر که به عنوان روایت صادق از واقعیت، قلمداد می‌شوند از نظر انطباق با امر واقع از درجات و مراتب متفاوتی برخوردارند. به عبارت دیگر، هر یک از این گزاره‌ها به میزان و درجه متفاوتی بر امر واقع انطباق دارند و از آن بازنمایی می‌کنند. در نتیجه، اولاً هر مرتبه علم و ادراک از عینیت و واقع‌نمایی خاص خود برخوردار است. ثانیاً، هر نظریه علمی نیز مرتبه و درجه‌ای از واقع‌نمایی و کاشفیت از واقعیت دارد که در مسیر حرکت استکمالی، ممکن است تکامل و توسعه یابد (علم‌الهدی، 1388: 336-338؛ محمدزاده، 1387: 52). این امر به معنای پذیرش اصل تکثر طولی نظریه‌ها در معرفت‌شناسی اسلامی است؛ یعنی نظریه‌های مختلف علمی و تجربی یقین‌آور،

قطعی نبوده و تا زمانی که منطبق بر واقعیت بوده و از شواهد تجربی کافی و نتایج علمی، برخوردار باشند، یک صحت احتمالی داشته و به عنوان یک حقیقت علمی تصور و تلقی می‌شوند؛ از این رو، نظریه‌های مختلف علمی همواره در معرض تحول و تکامل هستند (طباطبایی و مطهری، 1372، ج 1: 153-148).

پس از تعریف و تعیین مطابقت با واقع و نفس الامر، به عنوان ملاک حقیقت و صدق معرفت، اکنون پرسش دیگر آن است که محک و معیار اعتبار آن چیست؟ به عبارت دیگر، از چه راهی می‌توان تشخیص داد که یک ادراک و شناخت با واقع و نفس الامر مطابقت و سازگاری دارد؟ برخی از متفکران، با استناد به آراء حکمای اسلامی، استدلال می‌کنند که معیار و ملاک حقیقت و صدق شناخت از نوع معرفت است. یعنی معیار علم به عنوان باور صادق موجه، خود علم است. آنان با تقسیم شناخت و علم به انواع تصور و تصدیق بدیهی و تصور و تصدیق نظری یا به طور کلی علم بدیهی و علم نظری، بر این باورند که علم بدیهی معیار و محک علم نظری است. شناخت‌های بدیهی نیز خود معیارند و حقیقت و صحت آنها تضمین شده است؛ به گونه‌ای که حتی معرفت تجربی نیز در نهایت، بر شناخت خودمعیار و بدیهیات، مبتنی و متکی است. پس بدیهیات اولیه، صحت و ارزش مطلق دارند و نیاز به معیار و دلیل دیگری ندارند، اما علم و شناخت نظری یا غیربدیهی در صورتی صادق است که از بدیهیات اولیه یا شناخت خودمعیار به صورت بدیهی و منطقی استنتاج شوند. از این رو، شناخت، معیار شناخت دیگری قرار می‌گیرد تا به یک شناخت بدیهی ختم شود. بنابراین، برخلاف اثبات‌گرایی، معیار صدق و صحت شناخت تأیید تجربی از طریق آزمون تجربی صرف نیست، بلکه محسوسات و معقولات اولیه و ادراکات و گزاره‌هایی که براساس اصول منطقی حاصل شوند نیز صحت و حقیقت دارند (مطهری، 1368: 180-177؛ مصباح یزدی، 1373: 62-57).

براساس حقیقت تشکیکی علم و واقع‌نمایی تشکیکی گزاره‌های معرفتی، ملاک‌ها و محک‌های مختلفی برای اعتباریابی و موجه‌سازی آنها وجود دارد. آنچه مسلم است، در معرفت‌شناسی اسلامی، آزمون تجربی و سنجش کمی تنها راه اعتباربخشی و موجه‌سازی علم و معرفت نیست، بلکه یکی از ملاک‌ها و معیارهای

دانش معتبر است. از این رو، شواهد عینی و تجربی یا آزمون تجربی می‌تواند ملاک و معیار اعتبار گزاره‌ها و ادراکات حسی باشد که قرآن کریم نیز آن را به رسمیت شناخته و تأیید می‌کند. دومین ملاک و معیار علم معتبر و موجه، مفید بودن و کاربردهای عملی و نتایج گزاره‌های معرفتی آن است. به طوری که قرآن کریم، بین حقیقت بودن و مفید بودن در مسائل و امور کلی، تلازم قائل است. اما در امور جزئی، لزوماً این گونه نیست؛ لذا، در مسائل کلی، حق بودن و مفید بودن از هم تفکیک‌ناپذیرند و هرچه حقیقت دارد مفید نیز می‌باشد (مطهری، 1368: 177-180).

سومین معیار و ملاک اعتبار معرفت و شناخت، سازگاری و انسجام آن با منظومه معرفتی و معارف معتبر و مقبول پیشین است. قرآن کریم در بسیاری از آیات، به ویژه برای اثبات صحت و حقانیت خویش، به این ملاک و معیار استناد کرده است. سرانجام، در قرآن کریم، اعتبار مرجع صدور، مهم‌ترین دلیل و نشانه اعتبار معرفت صادره از آن است. به گونه‌ای که اعتبار گزاره‌های معرفتی به درجه و میزان اعتبار مرجع صدور آنها بستگی دارد. پس هرچه اعتبار مرجع صدور گزاره‌های معرفتی بیشتر باشد آن معرفت نیز معتبرتر و موجه‌تر است. با تدبّر در قرآن کریم، کاشف به عمل می‌آید که تنها مرجع معتبر معرفتی، خداوند علیم و حکیم است؛ بنابراین، اعتبار دانش، بستگی به نسبت آن با علم الهی و میزان تقریب مرجع آن با باری تعالی دارد. هرچه مرجع دانش و معرفت، به منبع علم الهی نزدیک‌تر باشد صحت و اعتبار آن نیز بیشتر است. در رأس این افراد نیز انبیا و اولیای الهی و ائمه معصومین (ع) و در صدر آنان نیز پیامبر خاتم قرار دارند (علم‌الهدی، 1388: 221-234).

2-5. دلالت‌های معرفت‌شناختی برای نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

از مباحث و مبانی معرفت‌شناسی، اصول و گزاره‌های نظری زیر را می‌توان در زمینه نظریه اسلامی روابط بین‌الملل استنتاج و استخراج کرد:

الف - امکان شناخت و تبیین نظری روابط بین‌الملل

بر اساس نظام علی حاکم بر جهان هستی، اعم از جهان طبیعی و اجتماعی، و رابطه علی بین پدیده‌های بین‌المللی، هیچ چیز در نظام بین‌الملل اتفاقی و تصادفی نیست،

بلکه قاعده‌مند و الگومند است. ازاین‌رو، امکان شناخت و تبیین پدیده‌های بین‌المللی و کشف قواعد و قوانین حاکم بر آنها وجود دارد. به‌طوری‌که با توجه به امکان هر دو نوع معرفت تجربی و عقلی، پردازش نظریه استقرایی و قیاسی روابط بین‌الملل در نظام معرفتی اسلامی، امکان‌پذیر است.

ب - تکثر منابع معرفتی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

در نظام معرفتی اسلام، معرفت و علم، دارای مراتب مختلف است و تنها به دو نوع معرفت تجربی - حسی و عقلی - برهانی محدود و منحصر نمی‌شود. بلکه علاوه بر آن، دانش و معرفت شهودی و وحیانی نیز امکان‌پذیر است. ازاین‌رو، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در هر دو مقام گردآوری و داوری، می‌تواند بر پایه این منابع و معارف چهارگانه، پردازش و ارائه شود. این امر، به‌معنای آن است که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، مبتنی بر عینی‌گرایی صرف تجربی و خودبنیادی عقل محض بی‌نیاز از معرفت شهودی و وحیانی نیست. به‌طوری‌که تخیل، خلاقیت، شهود و وحی نیز در فرایند نظریه‌پردازی مؤثر است.

ج - تعامل ارزش و دانش در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

با توجه به ارزش و مرجعیت معرفتی عقل، شهود و وحی در معرفت‌شناسی اسلامی و عدم انحصار معرفت به علم تجربی و حسی، گزاره‌های هنجاری، ارزشی، متافیزیکی و دینی نیز معنادار بوده و ارزش علمی - معرفتی دارند. به‌طوری‌که هم امکان تولید گزاره‌های اخلاقی و ارزشی در چهارچوب معرفت علمی وجود دارد و هم علم می‌تواند در مورد این گزاره‌ها داوری نماید. زیرا اولاً در مقام اکتشاف و گردآوری، علاوه بر حس، عقل، شهود و وحی نیز منبع شناخت و معرفت است. ثانیاً، در مقام داوری و موجه‌سازی نیز عقل و وحی ملاک صدق و اعتبار گزاره‌های معرفتی ارزشی را تعریف و تعیین می‌کنند. ازاین‌رو، علم عاری از ارزش نه ممکن است نه مطلوب. به‌گونه‌ای که علم و نظریه علمی علاوه بر توصیف و تبیین واقعیت‌های روابط بین‌الملل باید از قدرت و امکان داوری در مورد آنها نیز برخوردار باشند.

بنابراین، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، هنجاری و تجویزی نیز می‌باشد.

چون این نظریه تنها به توصیف و تبیین پدیده‌های بین‌المللی نمی‌پردازد، بلکه علاوه بر آن بیان می‌دارد که چه امکان‌هایی برای کنش سیاسی بشر و جامعه بین‌المللی وجود دارد. این نظریه فقط امکان‌های تبیینی را تعریف و تعیین نمی‌کند بلکه افق‌ها و چشم‌اندازهای عملی و اخلاقی را نیز مشخص و معین می‌سازد. همچنین نظریه اسلامی، هنجارهای وجودی و قواعد اخلاقی برای کنش بین‌المللی به منظور تقارب واقعیت انضمامی با هنجار مورد نظر و مطلوب را نیز تدوین و توجیه می‌کند.

د - ماهیت و رویکرد انتقادی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

مرجعیت معرفتی عقل و وحی به‌عنوان دو منبع شناخت در معرفت‌شناسی اسلامی، موجب می‌شود نظریه اسلامی روابط بین‌الملل رویکرد و ماهیتی انتقادی یابد؛ چون عقل، خود به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری عبارت از ادراک مفاهیم یا تصورات و تنظیم و تدوین قضایا یا تصدیقات و تعیین صدق و کذب آنها یا داوری است. عقل نظری، شامل ادراکاتی می‌شود که انسان از هست‌ها و واقعیت‌های روابط بین‌الملل کسب می‌کند. عقل عملی نیز به ادراک شناخت و داوری می‌پردازد؛ اما این ادراک، شناخت و داوری مربوط و معطوف به بایدها و نبایدها و عمل و کنش اختیاری و ارادی فاعل انسانی است، به‌گونه‌ای که عقل عملی در مورد پدیده‌ها و کنش‌هایی که با اراده و اختیار فاعل انسانی پدید می‌آیند به قضاوت و داوری می‌پردازد. از این‌رو، پدیده‌های بین‌المللی و نظام بین‌الملل نیز که ناشی از کنش اجتماعی انسان است در معرض داوری عقل عملی او قرار دارد. کارکردی که باعث می‌شود نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، فراتر از توصیف و تبیین هست‌های بین‌المللی به داوری در مورد این پدیده‌ها و بایدها و نبایدهای روابط بین‌الملل نیز بپردازد و ماهیتی انتقادی بیابد. همچنین، عقل عملی از طریق ابداع و اعتبار مفاهیم و معانی اجتماعی، وضعیت، نظم و رفتار آرمانی و مطلوب بین‌المللی را ترسیم می‌کند که مبنای داوری در مورد وضع و نظم موجود و نقد آن را فراهم می‌سازد. اعتبار و مرجعیت معرفتی وحی در معرفت‌شناسی اسلامی نیز به نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، ماهیت و خصلت انتقادی می‌بخشد.

ه - مبنای نظریه اسلامی روابط بین الملل

نظریه اسلامی روابط بین الملل، مبنای است. به طوری که این نظریه قائل به ابتدای علم بر داده‌های اولیه عقلی به معنای مبانی متیقن و خلل ناپذیر عقلی از یک سو و داده‌های اولیه تجربی به معنای مشاهدات و ادراکات دقیق حسی است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد علم و نظریه روابط بین الملل بر مبنای تلفیق داده‌های اولیه عقلی و حسی تأسیس می‌شود. زیرا، همان گونه که فلاسفه اسلامی، از جمله ملاصدرا، تصریح کرده‌اند، بدون ادراک حسی هیچ معرفت و شناختی حاصل نمی‌شود و مشاهدات خاستگاه معرفت و شناخت می‌باشند. اما از سوی دیگر، مشاهده به عنوان متعلق مرتب، ادراک حسی و به تبع آن معرفت حسی در چهارچوب معرفت عقلی قادر به تولید و تأسیس دانش علمی است.

ثانیاً، مبنا و ملاک سنجش و تمیز صدق و اعتبار نظریه‌های مختلف روابط بین الملل، مطابقت با واقع و ادراکات بدیهی است. به طوری که کلیه نظریه‌های روابط بین الملل و دعاوی حقیقت آنها یا صادق است یا کاذب. یعنی همه نظریه‌ها و گزاره‌های معرفتی آنها نمی‌تواند کاملاً خطا و کاذب باشد، بلکه بعضی از آنها صادق و برخی دیگر کاذبند. از این رو، حقیقت دائمی است و براساس شرایط زمانی و مکانی و اجتماعی - فرهنگی تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر، حقیقت، نسبی نیست بلکه مطلق و دائمی است. به گونه‌ای که دو ادراک، معرفت، گزاره یا نظریه نمی‌توانند از دو حقیقت حکایت کنند. بلکه همان طور که توضیح داده شد، درجه واقع‌نمایی هر یک از نظریه‌ها از یک حقیقت و واقعیت واحد متفاوت است.

و - امکان تحول و تکامل نظریه اسلامی روابط بین الملل

حقیقت تشکیکی معرفت و واقع‌نمایی تشکیکی آن دال بر این امر است که اولاً، همان طور که ذکر شد، هر یک از نظریه‌های روابط بین الملل ممکن است درجه و میزانی از واقعیت و حقیقت روابط بین الملل را بازنمایی کنند. از این رو، تا وقتی که بر واقعیت منطبق بوده، از شواهد تجربی کافی و نتایج عملی برخوردار باشند، صحت احتمالی داشته و به عنوان یک حقیقت علمی تلقی می‌شوند. ثانیاً، نظریه اسلامی روابط بین الملل نیز همواره در معرض تحول و تکامل است. به طوری که ممکن

است در اثر پیشرفت و استکمال روش‌ها و ابزارهای پژوهش از یک‌سو و کسب داده‌ها و ابزارهای پژوهشی و کسب داده‌ها و اطلاعات علمی جدید از سوی دیگر، فرضیه‌های متقن‌تری پرداخته شده و به تبع آن نظریه متکامل‌تر و معتبرتری با قدرت تبیین بیشتری ارائه شود.

ز - امکان نظریه اسلامی کلان و جهان‌شمول روابط بین‌الملل

در چهارچوب معرفت‌شناسی اسلامی، پردازش و ارائه یک نظریه کلان و جهان‌شمول روابط بین‌الملل، به‌عنوان یک فراروایت فرازمانی و فرامکانی قادر به تحلیل، تبیین و تفسیر روابط بین‌الملل وجود دارد. به‌طوری‌که نظریه جهان‌شمول اسلامی روابط بین‌الملل براساس تعمیمات عام قانون‌گونه درباره ماهیت و کارکرد نظام بین‌الملل است. به‌عبارت دیگر، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل یک فراروایت است که درصدد کشف، توصیف، تبیین و تفسیر قواعد و قوانین حاکم بر روابط و نظام بین‌الملل از یک‌سو و سپس تدوین، توجیه و تجویز قواعد و نظم بین‌المللی آرمانی و مطلوب از سوی دیگر است.

ح - رویکرد کل‌گرا و سیستمیک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

براساس حقیقت واحد علم در معرفت‌شناسی وحدت‌گرای تشکیکی اسلامی، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل نیز کل‌گراست. به‌گونه‌ای که این نظریه روابط و نظام بین‌الملل را در کلیت و تمامیت آن مورد توجه و تحلیل قرار می‌دهد. زیرا بر این باور است که مطالعه اجزاء و واحدهای مختلف تشکیل‌دهنده تمامیت نظام بین‌الملل به‌طور مستقل، انسان را از درک و فهم کلیت آن بازمی‌دارد. ازاین‌رو، این نظریه، پدیده‌ها، اجزاء و واحدهای بین‌المللی به‌عنوان عناصر و اجزای مرتبط و متشکله نظام بین‌الملل واحد و یکپارچه را مورد مطالعه قرار می‌دهد. بنابراین، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل یک نظریه سیستمیک با رویکردی کل‌گرا است که به توضیح و تبیین چگونگی تعامل کشورها با یکدیگر، چگونگی تأثیرگذاری نظام بین‌الملل بر کشورها، و رفتار کشورها در نظام بین‌الملل، نمی‌پردازد. بلکه این نظریه به تبیین ماهیت و چگونگی تکوین نظم بین‌المللی مستقر و نظام بین‌الملل موجود، بر پایه مناسبات کلی دارالاسلام با دارالکفر از یک‌سو و چگونگی تغییر آن

و استقرار نظم بین‌المللی مطلوب می‌پردازد.

ط - تأثیرپذیری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل از شرایط و روابط اجتماعی

با توجه به ابعاد و تعینات وجودی علم و جنبه واقع‌نمایی و کاشفیت و سپس صدق و کذب گزاره‌های معرفتی و نظری در معرفت‌شناسی اسلامی، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل به‌عنوان یک حقیقت معرفتی، حاکی و کاشف از واقعیت روابط و نظام بین‌الملل است. این اصل، متضمن و مستلزم نفی اطلاق و شمول ساخت اجتماعی معرفت به‌عنوان یک پدیده فرهنگی - اجتماعی و فروکاستن محتوای درونی معرفت نظری روابط بین‌الملل به ابعاد حیات اجتماعی و مناسبات و بافت فرهنگی - اجتماعی خاص است. ولی این امر به‌معنای انکار تأثیرگذاری روابط و بافت اجتماعی - فرهنگی بر فرایند نظریه‌پردازی و محتوای نظریه اسلامی روابط بین‌الملل نیست. زیرا، اولاً نظریه‌پردازی، تحت تأثیر جهان‌بینی، علایق، سلیق، نیازها، تجارب، دانسته‌ها، ارزش‌ها و باورهای نظریه‌پرداز قرار می‌گیرد که خود حاصل جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری اوست (پارسانیا، 1387 (ب)). ثانیاً، شرایط، عوامل، مناسبات و بافت اجتماعی و فرهنگی بر چگونگی دریافت و ادراک نظریه‌پرداز از حقایق و واقعیت‌های روابط بین‌الملل تأثیر می‌گذارد نه بر جنبه کاشفیت و صدق و کذب نظریه. به‌طوری‌که حقیقت، تحت تأثیر چگونگی نگرش و رویکرد نظریه‌پرداز قرار نمی‌گیرد. ثالثاً، با عنایت به نقش و تأثیر مقتضیات زمان و مکان در اجتهاد و استنباط احکام از منابع اسلامی، امکان تغییر و تحول در شیوه تفکر و نظریه‌پردازی در شرایط متحول زمانی و مکانی وجود دارد. این تأثیر و تحول به‌ویژه در روش اجتهاد و استنباط احکام در حوزه‌های منطقه‌الفراغ رخ می‌دهد.

3. روش‌شناسی

روش‌شناسی نیز مانند معرفت‌شناسی به چگونگی شناخت و معرفت‌انسانی می‌پردازد، اما ماهیت عملی و کاربردی دارد. روش‌شناسی، بر روش‌ها، شیوه‌ها و سازوکارهایی که انسان می‌تواند برای شناخت جهان، اعم از طبیعی و اجتماعی از جمله روابط بین‌الملل، استفاده کند، تأکید و تمرکز می‌کند. از این‌رو، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی درنهایت، به هم مرتبط می‌شوند؛ زیرا، معرفت‌شناسی به حیثیت و

بُعد فلسفی چگونگی شناخت هستی و روش‌شناسی، به جنبه کاربردی و عملی چگونگی شناخت آن می‌پردازد که ابعاد و وجوه یک امر واحد هستند؛ لذا، تفکیک مباحث معرفت‌شناسی از روش‌شناسی اگر غیرممکن نباشد، بسیار سخت و دشوار است. به‌همین دلیل، معمولاً این دو مبحث با هم طرح و بررسی می‌شوند.

بنابراین، بعضی از موضوعاتی که در قسمت پیشین توضیح داده شد، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در اینجا نیز موضوعیت می‌یابند که از تکرار آنها خودداری می‌شود. با وجود این، طرح و تبیین مختصر این موضوعات از منظر کاربردی و روش‌شناختی، اجتناب‌ناپذیر است. به‌ویژه توضیح روش‌ها و ابزارهای معرفتی که می‌توان از طریق آن به درک و فهم روابط بین‌الملل براساس هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی، نایل آمد. به سخن دیگر، بر پایه رویکرد معرفت‌شناختی اسلام به علم و معرفت و جنبه کاشفیت و واقع‌نمایی آن، پرسش اساسی در روش‌شناسی، این است که روش‌ها و سازوکارهای کشف واقع کدامند؟ با توجه به اعتبار هریک از سه منبع معرفتی حس، عقل و وحی در حوزه‌ها و شاخه‌های مختلف علوم اسلامی مانند فقه، فلسفه، کلام، اخلاق، عرفان و تفسیر ممکن است از هریک از این روش‌ها استفاده شود. از این رو، روش‌های درون‌دینی نقل‌گرای یا ظاهرگرایی، اخباری‌گری، روش شهودی، روش کلامی - فلسفی، عقل‌گرایی، روش تفکیکی و روش ترکیبی، شکل گرفته‌اند.

اگر بر مبنای رویکرد اجتهادی و استنباطی به علم و نظریه روابط بین‌الملل اسلامی بنگریم، حوزه روابط بین‌الملل در چهارچوب فقه سیاسی قرار می‌گیرد. زیرا فقه سیاسی متولی تنظیم و تدوین معاملات و تعاملات جامعه اسلامی با جوامع غیرمسلمان و به‌طور کلی سیاست جهانی و روابط بین‌الملل است؛ از این رو، اصول فقه را می‌توان علم روش‌شناسی فقه سیاسی تلقی کرد که از روش‌های تعریف‌شده‌ای برای استنباط احکام فقهی در حوزه روابط بین‌الملل از منابع چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل بهره می‌گیرد. مهم‌ترین ویژگی‌های روش‌شناختی فقه سیاسی موجود عبارتند از: نص و نقل‌گرایی، سنت‌گرایی و عقل‌گرایی (علیخانی، 1386: 47-53).

اما از آنجاکه یک نظریه روابط بین‌الملل در معرفت‌شناسی اسلامی، لزوماً و

انحصاراً در قالب فقه سیاسی و با رویکرد اجتهادی، پردازش نمی‌شود، می‌توان از روش‌شناسی و روش‌های متداول در کلیه حوزه‌های علوم اسلامی استفاده کرد. از این رو، باید کلیه روش‌های برون و درون دینی که می‌تواند به ارائه یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل کمک کند، مورد توجه و استفاه قرار داد. البته باید توجه داشت که منظور، روش‌هایی است که در چهارچوب مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی قرار دارد و با آنها ناسازگاری و تعارض ندارد.

بنابراین، در چهارچوب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وحدت‌گرای تشکیکی، که در حکمت متعالیه صدرایی تکامل یافته است و با توجه به اعتبار و مرجعیت منابع چهارگانه حس، عقل، دل و وحی، امکان به‌کارگیری کلیه روش‌های تجربی (استقرایی)، عقلی (قیاسی)، تفسیری، نقلی، شهودی، فلسفی - کلامی، و فلسفی برای پردازش یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل وجود دارد؛ به‌طوری‌که در روش‌شناسی وحدت‌گرای تشکیکی، برخلاف سایر روش‌شناسی‌های وحدت‌گرا، مانند اثبات‌گرایی، بر استفاده انحصاری از یک روش تأکید و تمرکز نمی‌شود. بلکه در این روش‌شناسی با تلفیق منطقی روش‌های رایج در حوزه‌ها و شاخه‌های مختلف علوم اسلامی از معارف و یافته‌های آنها به‌طور منظم و سیستماتیک برای پردازش نظریه اسلامی روابط بین‌الملل استفاده می‌شود. فراتر از این، امکان به‌کارگیری روش‌های برون‌دینی مانند روش تفسیری یا هرمنوتیک نیز وجود دارد.

باتوجه به حقیقت تشکیکی علم و منابع معرفتی مختلف، هریک از روش‌ها به کشف بخشی از واقعیت روابط بین‌الملل کمک می‌کند؛ یا به‌عبارت دقیق‌تر هریک از روش‌ها و ابزارهای شناختی، ما را قادر می‌سازد تا در مقام گردآوری و داوری داده‌ها، آگاهی لازم برای پردازش و موجه‌سازی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را به‌دست آوریم. البته باید توجه داشت که بر مبنای وحدت علم و عدم تقسیم آن به دانش‌ها یا علوم تجربی (حسی) و علوم غیرتجربی یا فراحسی (عقلی، شهودی و وحیانی)، روش‌های مختلف علمی به کشف یک حقیقت و واقعیت واحد می‌انجامند. به‌طوری‌که این روش‌ها در طول و امتداد هم قرار دارند و یافته‌ها و نتایج آنها را می‌توان به داوری یکدیگر گذاشت. چون باوری غیر از این، مستلزم نسبیت حقیقت و نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است. این امر به‌ویژه در مورد روش

تجربی و روش عقلی صادق است. به گونه‌ای که روش تجربی یا استقرایی، به معنای از جزء به کل رسیدن، یکی از انواع برهان و استدلال عقلی به شمار می‌رود. همچنین روش تجربی به معنای روش مشاهداتی و مجربات نیز یکی از انواع قیاس عقلی می‌باشد (پارسانیا، 1383: 117). در منطق مجربات، یکی از مبادی و اصول، قیاس برهانی به معنای گزاره‌هایی است که عقل به واسطه تکرار مشاهده حسی و رسوخ نتیجه آن در ذهن به آنها یقین پیدا می‌کند (احمدی، 1388: 13). از این رو، نتایج معرفتی ناشی از هر دو روش عقلی و تجربی را می‌توان با روش دیگر مورد داوری و اعتبارسنجی قرار داد.

بنابراین، به تناسب منابع معرفتی، می‌توان از روش‌های مختلفی برای نظریه‌پردازی اسلامی در روابط بین‌الملل بهره گرفت. روش‌های استقرایی و مشاهداتی برای کسب معرفت و جمع‌آوری داده‌ها از طریق حواس در مورد واقعیت‌های مشهود و ملموس روابط بین‌الملل مناسب است. اما این روش تجربی برای درک و شناخت حقایق و واقعیات نامحسوس و نامشهود، مانند ساختارهای انگاره‌ای و اجتماعی، در نظام بین‌الملل، کاربرد ندارد؛ چون حواس، به این پدیده‌های غیرمادی دسترسی ندارند. فراتر از این، روش تجربی برای توضیح و تبیین امکان وقوع، شرایط تحقق، لوازم عملی و پیامدهای نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، کاربرد و کارکرد مهمی دارد.

روش عقلی، در چهارچوب عقل‌گرایی، روش غالب در تفکر اسلامی شیعی به شمار می‌آید. عقل‌گرایی، به معنای حجیت و مرجعیت عقل از روش‌های قیاسی و استدلالی، استفاده می‌کند. این روش هم عقل را یک منبع شناخت و هم یک روش استنباط حکم شرعی و اجتهاد، تلقی می‌کند. از این رو، در تفکر شیعی به ویژه فقه سیاسی شیعه، بر اساس قاعده ملازمه عقل و شرع، اصل پیروی احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری، پذیرش مستقلات عقلیه، حجیت عقل به عنوان یکی از ادله شرعی در احکام، عقل به عنوان یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام به شمار می‌آید (میراحمدی، 1386: 479-489؛ مطهری، 1370: 20 و 33). همچنین عقل می‌تواند با الهام و استفاده از نص و حکم شرعی، حکم دیگری را استنباط کند که استلزامات عقلی نامیده می‌شود (ضیایی بیگدلی، 1365: 37)؛ لذا، آموزه‌های دینی و

احکام شرعی را می‌توان از طریق عقل، کسب و تفسیر کرد. به‌گونه‌ای که، حتی گزاره‌ها و روایت‌های مخالف ضرورت عقل را باید مورد بازنگری قرار داد (بهرز لک، 1387: 40). براین اساس، برای نظریه‌پردازی اسلامی در روابط بین‌الملل می‌توان از روش قیاسی و برهانی برای استنتاج احکام و دلالت‌های بین‌المللی منابع و متون اسلامی استفاده کرد.

عقل‌گرایی شیعی، دارای سه ویژگی است که آن را از عقل‌گرایی سنی متمایز می‌سازد. نخست، عقل‌گرایی شیعی، حجیت نقل به‌عنوان یک منبع شناخت را انکار نمی‌کند و عقل را مقدم بر آن نمی‌دارد. دوم، علاوه بر عقل عادی بشر بر عقل برتر که از آن معصوم (ع) است، اتکا می‌کند. سوم، تنها از عقل برهانی و استدلالی بهره می‌گیرد نه عقل جدلی (محمدی و خسروپناه، 1386: 89). در برهان، هدف کشف واقعیت است ولی در جدل، هدف مجاب کردن دیگران می‌باشد.

یکی دیگر از روش‌های مطالعات اسلامی، نص‌گرایی یا نقل‌گرایی است. با عنایت به جایگاه و اهمیت وحی و کلام پیامبر (ص) در جهان‌بینی اسلامی، نص به‌معنای کتاب و سنت، نقش معرفتی بنیادی در ساختار و نظام معرفتی در تفکر اسلامی ایفا می‌کند. به‌گونه‌ای که قرآن کریم به‌عنوان کلام الهی، مهم‌ترین منبع شناخت و معارف اسلامی به‌شمار می‌رود. پیرو آن سنت معصومین (ع) نیز از ارزش معرفت‌شناختی بسیاری برخوردار است. این امر باعث شده است که بعضی از رویکردهای معرفتی و نحله‌های فکری اسلامی، منبع شناخت را به کتاب و سنت، منحصر و محدود کنند (برای مطالعه بیشتر رک: میراحمدی، 1386: 469-475). اما در چهارچوب عقل‌گرایی غالب در تفکر شیعی، نقل و عقل به‌عنوان روش و راه کشف و فهم دین و وحی هستند. به‌گونه‌ای که نقل، فهم و تفسیر ما از وحی است نه خود وحی. اگرچه وحی مصون از خطاست ولی نقل همچون عقل امکان خطا دارد. احتمال اشتباه در هردو دسته از علوم عقلی و نقلی وجود دارد (جوادی آملی، 1386: 34) به‌هرحال، از روش تفسیری می‌توان برای فهم متون و نصوص اسلامی و استخراج گزاره‌های مربوط به روابط بین‌الملل استفاده کرد.

روش فلسفی - کلامی یکی دیگر از روش‌های مطالعات اسلامی است. این رویکرد نیز برای کتاب و سنت به‌عنوان منابع شناخت، ارزش و اهمیت قائل است



اما از آیات و روایات، برای تأیید استدلال‌های فلسفی و منطقی موردنظر خود بهره می‌گیرد. این روش، عمدتاً بر فلسفه مشاء استوار است و از الگوی عقلانیت آن پیروی می‌کند. از این رو، این رویکرد از روش عقل‌گرایی و نقل‌گرایی، متمایز و متفاوت است (محمدی و خسروپناه، 1386: 95-96).

روش عرفانی یا شهودی، یکی دیگر از روش‌های معرفتی در علوم اسلامی است. این رویکرد، شناخت را یک‌مرحله‌ای می‌داند که تنها از طریق منبع قلب و از راه تهذیب نفس به دست می‌آید. سازوکار و روش دستیابی به معرفت شهودی سیروسلوک و تزکیه نفس است؛ به طوری که در اثر این خودسازی، قلب انسان در معرض اشراق و الهام قرار می‌گیرد و با نوعی مکاشفه به حقیقت دست می‌یابد (مطهری، 1386: 64-66 و 88-89). این روش نیز به علت محدودیت قدرت استنباط عقل، با عقل‌گرایی محض مخالف است و استدلال عقلی و منطقی را ابزار مناسبی برای شناخت و معرفت نمی‌داند. گرچه شهود به معنای الهام و اشراق، همان‌طور که کنت والتز نیز اشاره می‌کند، در کنار تخیل و خلاقیت، نقش تعیین‌کننده‌ای در نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل ایفا می‌کند، ولی تنها روش شناخت و نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل نیست؛ به گونه‌ای که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را نمی‌توان بر پایه شهود صرف ارائه داد.

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که با وجود رویکردها و روش‌های مختلف در علوم و معارف اسلامی، امروزه با توجه به غلبه حکمت متعالیه در تفکر شیعی، روش تلفیقی یا ترکیبی بر مطالعات اسلامی حاکم است. استفاده آشکار از این روش ترکیبی را می‌توان در آثار امام خمینی، علامه طباطبایی، استاد مطهری و استاد جوادی آملی مشاهده کرد. از این رو، می‌توان روش تحقیق اسلامی را روش جامع، متکثر و مشکک، متشکل از تجربه، عرفان، برهان و قرآن قلمداد کرد که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل نیز از طریق آن ساخته و پرداخته می‌شود.

نتیجه‌گیری

کلیه نظریه‌های روابط بین‌الملل، اعم از تبیینی، تکوینی، انتقادی و هنجاری، بر مبانی فرانظری مشخص و معینی استوارند. به سخن دیگر، همه این نظریه‌ها بر مبانی

هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاصی مبتنی هستند. به‌طوری‌که براساس این اصول، مبانی و پیش‌فرض‌های فرانظری، روابط و نظام بین‌المللی که هریک از این نظریه‌ها مورد مطالعه قرار می‌دهند، از دیگری متفاوت است. ازاین‌رو، یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل نیز از این قاعده مستثنی نیست. یعنی این نظریه نیز بر مبانی فرانظری خاصی مبتنی می‌یابد که آن را از سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل متمایز می‌سازد و به رقابت با آنها می‌پردازد.

در این مقاله تلاش شد تا اصول و مبانی فرانظری یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، استخراج و تبیین شود. ازاین‌رو، نخست، هستی‌شناسی اسلامی با تأکید بر حکمت متعالیه به‌عنوان رویکرد فلسفی تکامل‌یافته اسلامی توضیح داده شد. مهم‌ترین یافته این قسمت، آن بود که حوزه روابط بین‌الملل، تمامیت و کلیت واحدی است که از متغیرها و نیروهای مادی و غیرمادی تشکیل شده است. در دومین بخش، مباحث مربوط به معرفت‌شناسی اسلامی، مورد بحث و بررسی قرار گرفت. مهم‌ترین نتیجه این مبحث آن است که در معرفت‌شناسی اسلامی، علم، حقیقت واحدی با مراتب حسی، عقلی و شهودی و وحیانی است. لذا، هریک از این منابع و مراجع معرفتی می‌توانند در تغذیه یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل مؤثر و تعیین‌کننده باشند. سرانجام، در سومین بخش، روش‌شناسی و روش‌های رایج در علوم مختلف اسلامی توضیح داده شد. مهم‌ترین دلالت نظری این قسمت، این است که در قالب معرفت‌شناسی اسلامی، امکان تلفیق سیستماتیک، منظم و منطقی روش‌های مختلف تجربی، عقلی، شهودی، نقلی و فلسفی برای پردازش نظریه اسلامی روابط بین‌الملل وجود دارد. هریک از این روش‌ها به تناسب ماهیت منبع معرفتی و موضوع و متعلق شناخت در عرصه روابط بین‌الملل، به پردازش این نظریه کمک می‌کند.

بنابراین، این نوشتار، زمینه و بستر لازم برای پردازش و ارائه یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل براساس آموزه‌ها، متون و معارف اسلامی را فراهم می‌سازد؛ به‌طوری‌که اصول و مبانی فرانظری استخراج‌شده، می‌تواند به‌عنوان پیش‌فرض‌های این نظریه در قالب مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی آن مورد استفاده قرار گیرد. ازاین‌رو، این مقاله، مقدمه و پیش‌درآمد نوشتاری است که نگارنده در آن تلاش می‌کند تا یک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را ارائه دهد. **۱۱**



منابع

- احمدی، احمد. 1388. *بن‌لایه‌های شناخت*، تهران: سمت.
- ایزدپناه، عباس. 1386. «فرایند شناختاری تولید معرفت دینی»، پژوهش حوزه، سال هشتم، شماره دوم و سوم، تابستان و پاییز.
- باقری، خسرو. 1385. «مدل تأسیسی علم دینی در دیدگاه دکتر خسرو باقری»، در: سید حمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور، و سید محمدتقی موحد ابطحی، *علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باقری، خسرو. 1387. *علم (تجربی) دینی*، تهران: دبیرخانه حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره.
- بستان، حسین و همکاران. 1384. *گامی به سوی علم دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بهرروز لک، غلامرضا. 1387. *نقد و بررسی تحلیل‌های گفتمانی و مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: دبیرخانه حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره.
- پارسانیا، حمیدرضا. 1383. *علم و فلسفه*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پارسانیا، حمیدرضا. 1387 (الف). «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»، راهبرد فرهنگ، سال اول، شماره سوم، پاییز.
- پارسانیا، حمیدرضا. 1387 (ب). «رنالیسم انتقادی حکمت صدرایی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال یازدهم، شماره چهل و دوم، تابستان.
- جبرئیلی، محمدصفر. 1385. *فلسفه علم کلام*، فلسفه مضاف (مجموعه مقالات)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمشیدی، محمدحسین. 1387. *مبانی و ورش‌شناسی تبیین با تأکید بر اندیشه سیاسی*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- جوادی آملی، عبدالله. 1376. *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، ج 10-1، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. 1377. *شریعت در آینه معرفت*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. 1378. *فطرت در قرآن*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. 1378. *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. 1379. *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. 1386. *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق، احمد واعظی، قم: نشر اسراء.

- چرنوف، فرد. 1388. نظریه و زیرنظریه در روابط بین الملل، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- حائری یزدی، مهدی. 1379. «علم حضوری و علم حصولی»، ترجمه سید محسن میری حسینی، فصلنامه ذهن، سال اول، شماره 1.
- خمینی، امام روح الله. 1377. شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سروش، عبدالکریم. 1376. درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، چاپ دوم، تهران: نشر نی. سوزنچی، حسین. 1387. جایگاه روش در علم؛ تأملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید، راهبرد فرهنگ، سال اول، شماره چهارم، زمستان.
- صدرالمتألهین شیرازی. 1368. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 9-1، قم: مصطفوی.
- صدرالمتألهین شیرازی. 1375. الشواهد الربوبیه، ترجمه و تحقیق محمدجواد مصلحی، تهران: سروش.
- صدرالمتألهین شیرازی. 1378. اسرارالایات، تصحیح محمد خواجه‌ای، قم: حبیب.
- ضیایی بیگدلی، محمدرضا. 1365. اسلام و حقوق بین الملل، تهران: شرکت سهامی انتشار. طباطبایی، سید محمدحسین. 1372. تفسیر المیزان، ج 7، قم: بنیاد فکری - علمی علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمدحسین و مطهری، مرتضی. 1350. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج اول، قم: دارالعلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین و مطهری، مرتضی. 1372. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 1-5، تهران: صدرا، چاپ هفتم.
- علم الهدی، جمیله. 1388. نظریه اسلامی تعلیم و تربیت، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- علیخانی، علی اکبر. 1386. «شاخص‌های روش‌شناختی تفکیک مطالعات سیاسی اسلام»، در علیخانی، علی اکبر و همکاران، روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- فرقانی، محمدکاظم. 1385. مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- کاظمی، سید علی اصغر. 1374. روش و بینش در سیاست، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- کوهن، تامس. 1369. ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
- لاکاتوش، ایمره. 1375. «علم و شبه‌علم»، در شاپور اعتماد، دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، تهران: نشر مرکز.
- لویس پی. پویمن. 1387. معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مارش، دیوید و فورلانگ، پاول. 1387. «پوست نه پوستین: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

در علوم سیاسی»، ترجمه سید علی میرموسوی، فصلنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره چهل و دوم، تابستان.

محمدزاده، رضا. 1387. معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

محمدی، عبدالله و خسروپناه، عبدالحسین. 1386. «روش‌شناسی جریان‌های دین‌پژوهی»، پژوهش حوزه، سال هشتم، شماره دوم و سوم، تابستان و پاییز.

مشیرزاده، حمیرا. 1385. تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، چاپ دوم، تهران: سمت.

مصباح یزدی، محمدتقی. 1373. آموزش فلسفه، ج 1، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی. 1368. مسئله شناخت، چاپ چهارم، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. 1370. عدل الهی، چاپ پنجم، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. 1371. آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. 1376. فطرت، چاپ نهم، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. 1376 (الف). فلسفه تاریخ، جلد اول، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. 1370 (ب). جامعه و تاریخ، جلد پنجم، چاپ سوم، تهران: صدرا.

میراحمدی، منصور. 1386. «ویژگی‌های معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت»، شاخص‌های روش‌شناختی تفکیک مطالعات سیاسی اسلام، تدوین علی‌اکبر علیخانی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

نصر، سید حسین. 1382. صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، تهران: انتشارات سهروردی.